36e ANNEE (4e SÉRIE) N° 22 28 MAI 1914

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

PRIX D'ABONNEMENT POUR TOUT L'UNIVERS........ **15 francs à l'Édition complète.** **10 — à l'Édition partielle.**

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS
D'UN VIEUX MORALISTE

Les idées de M. Bayet sur la casuistique chrétienne contemporaine

§ 7. — Le mensonge

Nous serons moins sévères, tout en restant justes encore, avec M. Bayet, à propos du mensonge. Il nous faudra bien, comme toujours, relever ce qu'ont d'inexcusable certaines de ses appréciations et imputations visiblement malveillantes. Mais, comme nous entendons faire œuvre de critique honnête, nous ne voulons point, cette fois, lui refuser le bénéfice des circonstances atténuantes. Le lecteur jugera dans quelle mesure il peut y avoir lieu de l'en faire profiter quant au détail des erreurs dont ce chapitre de son volume est rempli.

La théorie du mensonge est en morale, philosophique et théologique, chose particulièrement difficile. M. Bayet sans doute ne l'ignore pas, et nous supposons qu'il serait tout le premier fort embarrassé d'en formuler une qui soit pleinement satisfaisante et triomphe avec succès de toutes les objections. Les plus grands penseurs, dans tous les camps, dans toutes les écoles, même catholiques, ne s'accordent pas sur la définition rigoureusement exacte du mensonge, non plus, bien entendu, que sur les interprétations d'ordre pratique qu'elle doit logiquement entraîner.

Mentir est chose vilaine, naturellement réprouvée par la conscience humaine, formellement condamnée par l'autorité divine du Décalogue. Voilà qui est certain. Mais, quand y a-t-il mensonge? Il en est du mensonge comme du vol, de l'homicide, etc. Telle œuvre qui a les apparences matérielles du vol et de l'homicide, peut fort bien n'être moralement ni un *vol* ni un *homicide,* ainsi que nous l'avons expliqué dans nos précédents articles. De même pour le mensonge. Dire sciemment une fausseté peut être, suivant les cas, chose immorale ou parfaitement licite, tout comme porter atteinte au bien ou à la vie d'autrui. Reste donc à préciser, dans l'ordre des considérations objectives, les circonstances caractéristiques qui peuvent très légitimement enlever à l'œuvre *matérielle* de mensonge, tout comme à l'œuvre *matérielle* de vol ou d'homicide, sa note spécifique d'immoralité, pour en faire une chose moralement indifférente, et permise, parfois même obligatoire.

Or, c'est sur ce point-là, qui confine de près aux intérêts pratiques de la vie, que s'accentue davantage la divergence des sentiments parmi les auteurs. Trois tendances, deux extrêmes et l'autre moyenne, se partagent leurs préférences.

Les uns, plus métaphysiciens, si l'on peut dire, et en tout cas plus sympathiques à une définition étroite du mensonge, se montrent disposés à y voir une malice naturelle intrinsèque qui le suit partout, et n'en peut être par conséquent que très rarement séparée, en des circonstances tout à fait exceptionnelles, connues et acceptées comme telles par ceux à qui il arrive que l'on soit amené à « parler contre sa pensée ». C'est ce que nous appellerions volontiers l'*école sévère.*

A l'autre extrémité se groupent les tenants d'une conception très élastique du mensonge, où ils ne voient en définitive aucun mal moral toutes les fois qu'on parle ou qu'on répond faussement à qui n'est pas *en droit* de nous interroger, d'attendre de nous la vérité. C'est l'*école large.*

Entre ces deux tendances opposées prend place la troisième, que nous appelons *école moyenne,* qui admet théoriquement le principe de la première, sous réserve d'un contrôle prudent et honnête quant à la légitimité des interprétations pratiques exceptionnelles que lui donne trop facilement la seconde.

Dire la vérité, toujours, serait *en soi, per se,* à ne considérer que le simple fait isolé de parler exactement comme l'on pense, serait, disons-nous, la perfection, évidemment! Telle est bien l'exigence *naturelle* radicale de l'harmonie qui doit régner entre nos deux facultés de *penser* et de *parler,* la vérité dans la parole étant une « perfection » qui n'existe qu'autant qu'il y a identité d'accord entre les deux termes. Telle est aussi, au double point de vue *social* de la charité et de la

justice, l'exigence naturelle des rapports normaux d'homme à homme, qui sont troublés et viciés quand, au lieu du bien qu'est la vérité, c'est le mal de la fausseté qu'on distille sciemment dans le cerveau du prochain.

C'est cette doctrine de saine philosophie naturelle que vise, et cherche à maintenir aussi intégralement que possible, la première école, où l'on compte surtout d'illustres maîtres de la pensée chrétienne dans la patristique et parmi les plus célèbres représentants de l'enseignement scolastique. Le mensonge est donc entaché d'immoralité, non pas en raison de ses inconvénients sociaux seulement, mais à priori, parce que *en soi* contraire à la loi naturelle dont il constitue une violation volontaire, ce qui en fait un désordre, un abus, une dégradation de la personnalité honnête et consciente, introduite par la volonté de l'homme dans un ordre impérieusement voulu par les exigences essentielles de la Loi de Nature, lesquelles sont, comme chacun sait, un des fondements de la moralité humaine et des obligations de conscience qui en dérivent.

Tout cela est parfaitement exact. Mais ce qui est exact aussi, ne l'oublions jamais, c'est que la moralité d'une action donnée, pour un temps et dans des conjonctures pratiques données, ne doit pas finalement s'apprécier d'après la considération isolée de l'un seulement des éléments qui peuvent s'y trouver en concours, et parfois en conflit. Dire la vérité est bien ; mais il n'y a pas que cela à voir dans le fait de dire à un malade qu'il est mortellement atteint : il faut aussi tenir compte, non seulement de la *parole en soi,* mais des répercussions qu'elle peut avoir accidentellement, *per accidens*, sur le malade, sur son entourage, etc., et alors il peut se faire que *per accidens* dire la vérité soit un mal.

La *prudence,* qui gouverne en dernier et suprême ressort l'exercice de toutes les vertus, l'accomplissement de tous les devoirs, ordonne impérieusement (de concert d'ailleurs avec la charité) de choisir entre deux maux — dire la vérité, taire la vérité — celui qui, tout bien pesé, se trouve finalement être le moindre. Et voilà comment le jeu inévitable des complications de circonstances peut, tantôt commander comme un bien, et tantôt défendre comme un mal, de dire la vérité.

Au point de vue général des intérêts sociaux, dont certains esprits trop courts se montrent en cette affaire exclusivement préoccupés, rien de plus clair encore. Assurément, la vie de relations mutuelles avec ses semblables, qui est la vie naturelle de l'homme, serait une duperie universelle, une impossibilité et une ruine, si la sincérité des échanges sociaux n'en constituait pas la base et le primordial aliment. Ceci est trop évident pour que nous ayons besoin d'y insister.

Mais, là encore, comme dans l'ordre des considérations purement individuelles, et pour la même raison, dire la vérité peut être tantôt un *bien social*, et tantôt un *mal social.* D'où, quoi qu'on pense théoriquement des droits à priori de la vérité *per se,* nécessité, dans l'intérêt même très légitimement entendu de la société, nécessité *per accidens* de la taire quand le plus grand mal serait de la révéler. C'est précisément pourquoi sont « excusés » de dire la vérité : les confesseurs, les médecins, les avoués, les notaires, etc., et en général toutes personnes publiquement investies d'une fonction, ou publiquement connues comme exerçant une profession qui réclame la garde des secrets confiés à la discrétion.

A cela personne ne trouve à redire, pas même M. Bayet, sans aucun doute. Mais n'est-il point à craindre qu'une fois admis — et il le faut bien — le principe d'excuses légitimes possibles, des consciences « faciles » soient amenées à en exagérer la portée pratique, en s'accordant, sur l'autorité subjective, donc illusoire, de leur propre jugement, des excuses insuffisantes pour taire ou travestir la vérité, sous prétexte qu'elles trouvent plus d'inconvénients que d'avantages à la dire ?

Oui, c'est à craindre, et beaucoup. Si tel était le scrupule de M. Bayet, il eût bien fait de nous le confesser dans les termes où nous venons de l'exprimer ; nous aurions eu plaisir, pour une fois, à tomber pleinement d'accord avec lui. Là est justement le danger que présente la théorie « moderne » de la troisième école.

Si l'on peut refuser la vérité à qui *n'a pas le droit* de l'attendre de nous, qui sera pratiquement juge de ce droit ? Pas celui à qui l'on parle, évidemment, qui n'en dit rien, n'en sait rien, n'y pense même pas, et d'ailleurs manquerait de titre pour être écouté s'il prétendait, sous sa seule compétence, l'affirmer. Celui qui parle, alors ? Oui, et c'est bien ainsi qu'on l'entend. Et voilà une porte grande ouverte aux *illusions subjectives* dont on parlait tout à l'heure. Chacun, suivant les dispositions et la couleur de son esprit, suivant aussi les délicatesses variables de sa conscience, estimera que son interlocuteur a ou n'a pas, dans une conversation donnée, le droit d'attendre la vérité, et si l'on juge qu'il ne l'a pas, on le trompera sans scrupule, on trompera n'importe qui à propos de n'importe quoi, sur cette simple facile suggestion qu'on peut toujours parler faussement à un gêneur indiscret. L'on voit assez par où cette théorie du mensonge est trop élastique, socialement très dangereuse.

La morale catholique, quoi qu'il en soit des controverses purement spéculatives sur la définition abstraite du mensonge, s'est toujours pratiquement cantonnée sur le terrain solide et bien délimité de l'école moyenne. Elle admet des exceptions au devoir de dire la vérité, mais elle y met des limites qui, tout en permettant une interprétation suffisamment large des principes de l'école sévère, coupe court aux abus inévitables et graves de la théorie moderne du mensonge. Voici comment.

L'obligation *naturelle* qu'a tout homme de dire la vérité à son semblable est une obligation de *justice*, et le droit qu'a celui qui écoute, de n'être pas trompé, est un droit de justice. Or, c'est un axiome courant, en matière de justice, que le titulaire d'un droit peut y renoncer : *scienti et volenti non fit injuria,* ce qui veut dire qu'il n'y a pas manquement au devoir de la justice toutes les fois que celui qui pourrait s'en prévaloir renonce à son droit. Ce principe, très simple, a son application dans l'affaire du mensonge, comme en toute autre question où la justice est en jeu.

Or, l'interlocuteur, celui à qui l'on parle, est avec pleine légitime raison censé renoncer implitement à son droit à la vérité dans deux circonstances nettement caractérisées :

1° Dans le cas social, *connu* et *accepté* de tous, d'une situation ou profession qui comporte le secret, et donc la réticence, voire s'il le faut le travestissement de la vérité ;

2° Dans le cas où, pour des raisons *objectives particulières,* que doit connaître et savoir apprécier l'auditeur telles qu'elles sont en réalité, celui-ci peut, s'il le veut, deviner le double sens d'une formule ou d'une restriction mentale, qui s'explique par le souci de conserver le plus possible la concordance de la parole avec la pensée, sans dire ouvertement une vérité difficile à avouer.

Dans le premier cas, point de difficulté. Personne n'est trompé, personne n'a à se plaindre, et de fait, personne ne se plaint du soin que prend le confesseur, le médecin, l'avocat, etc., de ne rien laisser transpirer au dehors des confidences ou secrets professionnels dont il a la garde. Personne n'est tenté de voir un mensonge dans la fausseté par laquelle on se débarrasse alors d'une interrogation indiscrète, et si par hasard l'interrogateur naïf prend au sérieux la réponse, il n'est trompé qu'autant qu'il le veut bien, étant dûment averti qu'il n'a pas à attendre la vérité : *scienti et volenti non fit injuria.*

Parfaitement légitime encore, dans le second cas, la théorie fameuse des *restrictions mentales,* mais d'explication et surtout d'application pratique plus difficile. Si les sarcasmes de Pascal et les méchants petits sous-entendus de notre Bayet ne visaient que les abus de certaines interprétations manifestement exagérées et fausses de cette doctrine, nous aurions mauvaise grâce à nous en plaindre, étant tout les premiers à condamner très volontiers tout ce que les écarts de cette casuistique délicate peuvent présenter de condamnable. Mais, comme toujours, ils ont trouvé habile d'atteindre la morale des Jésuites et de l'Eglise en éclaboussant un principe, très juste en soi, sous les sottises que de maladroits casuistes ont essayé parfois d'en tirer.

Ce principe, le voici : — Il n'y a ni duperie, ni injustice, ni mensonge enfin, à user d'équivoque amphibologique ou de restriction mentale dans certains cas où, la vérité étant malaisée à dire, l'interlocuteur est 1° dûment prévenu par les circonstances qu'il n'a pas à l'attendre dans sa simple expression, 2° en état de soupçonner, en la pénétrant suffisamment, la restriction mentale, et donc 3° n'est en définitive trompé que s'il le veut bien : or, *scienti et volenti non fit injuria.*

L'*expédient* des restrictions mentales et tous autres analogues procèdent uniquement du souci de conserver avant tout le plus possible la conformité de la parole avec la pensée, le souci donc de dire vrai toujours, ce qui est rendre hommage à l'impérieuse exigence de la Loi naturelle qui condamne, en principe général, le fait d'énoncer sciemment une fausseté. Mais, comme d'autre part il est des vérités difficiles à dire, et cela pour des raisons qui ne sont pas tirées toujours du seul intérêt de celui qui parle, il était tout indiqué qu'on cherchât, sans mentir, à parler de manière à ne pas blesser des intérêts respectables.

Or, le mensonge en soi n'existe pas quand la phrase prononcée, sur deux sens possibles, en a un qui est vrai ; et l'auditeur n'est pas trompé, quand il est suffisamment averti par les circonstances de la restriction à double sens dont use alors très honnêtement celui qui parle. Tel le cas, par exemple, du visiteur auquel la bonne répond couramment : « Monsieur ou Madame n'est pas là » — sous entendu : « pour vous recevoir », — restriction qui ne trompe personne et qui empêche la réponse d'être matériellement fausse.

Que si, pour un cas donné, la restriction est telle qu'elle ne puisse être ni supposée, ni devinée, elle ne répond plus alors à la justification que nous venons d'en donner, et les moralistes la condamnent : c'est ce qu'ils appellent une restriction *purement mentale* (pure mentalis), par opposition à l'autre, mentale toujours, mais *largement,* parce que *supposable* et *devinable* pour qui l'entend.

Que le passage de l'une à l'autre espèce soit glissant et scabreux, nous en convenons très volontiers, tout comme nous reconnaissons loyalement qu'il s'est trouvé des casuistes, et parfois d'excellents, pour franchir la limite, d'ailleurs pratiquement assez imprécise, qui sépare la restriction permise de la restriction condamnée.

Mais, de bonne foi, nous le demandons aux exploiteurs de ce thème fameux des restrictions mentales : qu'est-ce que cela prouve, et en vertu de quelle honnête logique peut-on se permettre d'englober un principe, très juste en lui-même, dans la réprobation méritée qu'appellent les déductions abusives qu'en tirent ceux à qui il plaît de le mal entendre?

M. Bayet assurément n'impose point pour consigne à ses domestiques de dire *ore rotundo* l'exacte vérité à tous les gêneurs qui viennent sonner à sa porte. Quand, au lieu de procéder par insinuations à coups de ciseaux, il nous aura donné avec quelque raisonnement l'explication de sa conduite sur ce point-là, et sur plusieurs autres

analogues, plus graves, que nous pourrions soumettre à son examen de conscience, nous verrons à pousser plus loin, s'il le désire, la justification du procédé très humain, vieux comme l'humanité, des restrictions mentales, et à légitimer dans une sérieuse critique rationnelle l'emploi modéré, très prudent, qu'en font nos bons auteurs de théologie morale, S. Alphonse de Liguori entre autres, et à leur tête.

Enfin, pour n'en point perdre l'habitude, notons une fois encore, comme toujours, que la théorie des restrictions mentales, non plus qu'aucune des résolutions casuistiques baptisées « modernes » par M. Bayet, n'est pas une invention récente, mais bien de la pure morale catholique de tous les temps. Voici deux textes qui suffiront : on en pourrait citer bien d'autres.

S. Augustin : « Quamvis omnis qui mentitur velit celare quod verum est, non tamen omnis qui vult celare quod verum est mentitur. » *(Contra mend.*, x, 25).

S. Thomas : « Non est licitum, mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet ; licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Aug. dicit in libro contra mendacium. » (*S. Theol.*, IIa-IIæ, q. 110, art. v, ad 4).

Après ces réflexions un peu détaillées, que nous avons crues nécessaires, il serait bien inutile de suivre notre auteur dans la longue série des propositions concernant le mensonge et la restriction mentale, que sa pudeur troublée a su habilement extraire de nos bons manuels de casuistique. Toutes s'éclairent suffisamment à la lumière des principes que nous venons de rappeler. Citons seulement, pour n'avoir pas l'air de nous dérober, celles que nous estimons les plus susceptibles d'étonner au premier abord, les plus délicates et difficiles à bien entendre. Au surplus, si M. Bayet, ici comme ailleurs, n'est pas satisfait de nos choix et nous soupçonne de laisser dans l'ombre ce qui nous gêne, c'est très simple : il n'a qu'un mot à dire, nous sommes entièrement à ses ordres pour lui donner toutes satisfactions complémentaires qu'il pourrait souhaiter.

Voici donc (pag. 115 et suiv.) quelques-unes des « énormités » que M. Bayet pense avoir découvertes dans la casuistique chrétienne contemporaine à propos du mensonge.

1. — *On peut, pour une juste cause, recourir à des restrictions à demi* (late) *mentales.*

2. — *Tout motif raisonnable est une juste cause, et, par exemple, le désir de se délivrer d'une question importune.*

3. — *Un accusé peut, sans mentir, dire le contraire de la vérité, soit au juge qui l'interroge illégitimement, soit, s'il y va d'une peine grave, au juge légitime.*

4. — *Une femme qui a trompé son mari peut, sans mentir, lui dire qu'elle ne l'a pas trompé.*

5. — *Une promesse, confirmée par serment, ne nous oblige pas, lorsqu'elle porte sur une chose mauvaise, vaine, inutile ou indifférente.*

6. — *Qui jure et promet, sans intention de se lier par son serment, n'est pas lié.*

7. — *Dans la pratique, les promesses qu'on fait en causant, sans jurer, ne créent aucune obligation.*

Reprenons tout cela *per partes,* brièvement.

(No 1). — Nous avons relevé cette proposition, non pour la discuter : sa parfaite correction résulte assez clairement de tout ce qui vient d'être dit. Ce que nous y trouvons d'intéressant, c'est la traduction de l'expression latine LATE *mentalis* par A DEMI *mentale*. Ce n'est peut-être pas absolument inexact; mais tout au moins M. Bayet se devait de légitimer, en l'expliquant, le terme « *à demi* », qui n'est employé par aucun des auteurs par lui consultés. Les proportions mathématiques ne sont pas à leur place dans les jugements d'ordre moral. Pourquoi alors employer une expression quantitative « *à demi* », qui n'a pas de sens, ou peut tromper le lecteur, au lieu du mot *late, largement* dont la signification *morale* est connue de tout le monde, en latin comme en français ?

Restriction *late mentalis* c'est, dans la pensée unanime des maîtres de la théologie morale, une restriction qui, à vrai dire et au fond, est bien *mentale,* existant dans l'esprit de celui qui parle, mais non pas exclusivement mentale, ni le secret impénétrable de celui qui la fabrique dans sa pensée. Elle peut être devinée ; elle a au dehors, en raison des circonstances où elle se produit, une répercussion qui la trahit en quelque sorte et l'*objective* assez pour qu'elle ne soit plus le produit caché d'un cerveau, mais, en fait et pratiquement, une pensée partagée par l'interlocuteur, malgré ses origines secrètes dans la conscience de celui qui parle.

Qu'on puisse entendre l'expression « à demi mentales » dans ce sens là, nous le voulons bien ; mais encore fallait-il le dire et l'expliquer, en présence d'un mot totalement inédit : ce que nous reprochons à M. Bayet de n'avoir pas fait. Ce n'est pas bien grave. Voici qui est plus sérieux.

(No 2). — La proposition ici formulée donne à entendre qu'on peut sans scrupule en prendre à l'aise avec le devoir naturel et social de dire la vérité, et que le motif « raisonnable », alors nécessaire comme excuse, peut se réduire à bien peu de chose, comme, par exemple, au simple « désir de se délivrer d'une question importune ».

Ce que M. Bayet se garde bien de laisser soupçonner, c'est que nos moralistes, sur ce chapitre comme sur tous autres, ont grand soin de *graduer* les raisons excusantes d'après la gravité des devoirs et intérêts qui sont en cause. D'un bout à l'autre de la casuistique humaine universelle, c'est la même règle : un précepte de justice, ou de charité, ou de religion, etc., peut obliger très différemment suivant les cas, *sub gravi, sub levi, sub levissimo ;* et, par ailleurs, les inconvénients qui

résultent de son accomplissement, dans une circonstance donnée, peuvent être *très graves*, *graves*, *légers*. C'est une pesée à faire pour arriver à juger de quel côté de la balance est le plus grand bien, ou le moindre mal. Donc, le désir de se débarrasser d'une question importune peut être tantôt, et tantôt n'être pas, une raison suffisante de ne pas dire simplement la vérité. Tout cela dépend de l'importance de la vérité qui est en cause, comparée à l'importance des inconvénients qu'il peut y avoir à la dire, à la taire, ou à en atténuer l'expression sous une restriction mentale.

Pour jurer avec équivoque, dit M. Bayet, « *il* « *ne faut pas, d'après S. Alphonse, une raison* « *absolument grave ; n'importe quel motif rai-* « *sonnable suffit, par exemple, si l'on veut se* « *délivrer d'une question importune et injuste.* » (Page **104**).

Or, voici le texte allégué de S. Alphonse :

Ad sic jurandum (præterquam in judiciis et contractibus), non requiritur causa absolute gravis ; sed sufficit quævis rationabilis causa, puta ad se liberandum ab importuna et injusta interrogatione alterius. Hic tamen notandum 1° majorem causam requiri ad æquivocandum cum juramento, quam sine illo ; 2° quod, quo verba majorem occasionem præbent errandi, major causa exigitur. Unde dicunt (auctores) quod, quando verba fere nullam causam præbent errandi, ut sunt verba per se æquivoca, duplicem sensum æque habentia, tunc levissima causa excusat. (Lib. III, n. 151 ; éd. Gaudé, t. I, p. 468-9).

(N° 3). — Il faudrait tout un traité pour mettre au point les questions délicates que soulèvent, en matière de vérité, les droits et devoirs respectifs des juges, des accusés, des témoins, au for externe des tribunaux de la justice humaine. Pour abréger, tenons-nous-en sommairement, avec notre auteur, aux trois cas classiques de l'accusé 1° interrogé illégalement, 2° en réalité non coupable, quoique matériellement cause du fait enquêté, 3° réellement coupable et interrogé de façon régulière.

a) Procédure illégale. — On ne voit pas pourquoi M. Bayet se montre étonné d'une doctrine qui est cependant vulgaire, de bon sens, absolument commun, nullement moderne ni propre à la casuistique chrétienne. S. Thomas (XIIIe siècle) s'en exprime clairement : « Si judex hoc exquirat quod non potest secundum ordinem juris, non tenetur ei accusatus respondere, sed potest vel per appellationem vel aliter licite subterfugere. » (*Summa theol.*, IIa-IIæ, q. 69, art. 1). Et si nous en avions le loisir, nous rappellerions à M. Bayet les raisons fondamentales de droit public qui constituent le juge en droit d'interroger, mais seulement suivant les formes strictes que détermine elle-même, pour éviter les abus de pareille fonction, l'autorité sociale ; d'où la conséquence, que le juge n'est plus juge, n'est plus rien devant l'accusé, dès qu'il sort des limites de la légalité. Tout le monde admet cela, même M. Bayet, soyez-en sûr.

b) L'accusé innocent. — Comment veut-on exiger d'un accusé l'aveu d'un crime qu'il n'a pas commis ? Car c'est bien d'un *crime* qu'il est prévenu, accusé, menacé de se voir plus ou moins juridiquement convaincre. Or, de ce crime il est innocent, et il le nie. En quoi fait-il un mensonge ?

Au moins, pense M. Bayet, devrait-il convenir de la matérialité du fait, puisqu'il en est bien l'auteur, quelle que soit l'innocence de son âme au for intérieur de la conscience.

— Pardon ! Ce n'est pas l'aveu du fait matériel que demande la justice pour la simple constatation de sa matérialité. Une monstruosité, qualifiée crime par elle, a été commise ; il lui faut un coupable ; elle le cherche. Un accusé est là que de fortes présomptions l'autorisent à croire coupable ; c'est au coupable qu'elle voudrait arracher l'aveu qui terminerait son œuvre et aboutirait à la sanction qu'appelle légalement le forfait.

Or, de coupable, il n'y en a pas à la barre présentement. L'accusé peut donc sans mentir nier ce pour quoi précisément il est poursuivi. Rien là encore qui choque le bon sens, au contraire, ni qui soit même en contradiction avec le véritable esprit du droit social criminel, lequel tient moins encore à châtier des coupables qu'à ne pas condamner des innocents.

c) L'accusé coupable. — S. Thomas que nous citions tout à l'heure oblige expressément l'accusé coupable à répondre *secundum veritatem* au juge qui l'interroge de façon légitime : « Pertinet ad debitum justitiæ quod aliquis obediat suo superiori in his quæ ad jus prælationis se extendunt. Judex autem superior est respectu ejus qui judicatur, et ideo ex debito tenetur accusatus judici veritatem exponere quam ab eo secundum formam juris exigit ; et ideo, si confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit, mortaliter peccat. » *(Loc. cit.).*

Sur quoi, cependant, d'excellents moralistes ont fait observer que l'obéissance, en pareil cas, à l'ordre du juge, ne s'étend pas au cas où celui-ci commanderait une chose moralement impossible, comme serait l'aveu du crime qui doit conduire son auteur à la peine de mort, et encore n'est-ce là pour S. Alphonse qu'une opinion tout juste probable, l'autre gardant quand même sa notable probabiliorité.

Mais c'est là, pour le dire en passant, et quoique M. Bayet ne nous invite pas à en parler, une résolution casuistique qui n'a plus aujourd'hui sa raison d'être. S. Thomas et S. Alphonse écrivaient en un temps où les principes du droit romain, codifiés dans la législation canonique, étaient à la base du droit public dans les sociétés chrétiennes. Or, d'après le droit romain, on faisait prêter serment à l'accusé de dire la vérité ; s'il n'avouait pas son crime, il n'était pas condamné ; l'institution publique de la justice criminelle était basée sur des règles de moralité interne et de conscience, et le juge était, au sens spirituel du mot, constitué supérieur de l'accusé, avec faculté morale de l'obliger *sub peccato* à obéir à ses injonctions en disant la vérité.

Plus rien de tout cela dans notre droit pénal

moderne, qui condamne, non plus sur l'aveu du prévenu, auquel il ne demande même pas cet aveu, qu'il n'interroge même pas directement sur le fait de son crime, mais qu'il condamne sur l'ensemble des preuves de présomption morale accumulées contre lui, ne l'invitant à intervenir que pour lui laisser la liberté de parler comme il l'entend dans l'intérêt de sa défense.

Aussi les moralistes contemporains, en présence de ce nouvel état de choses, sont-ils d'accord pour décharger entièrement l'accusé de l'obligation de dire la vérité en réponse aux questions que son « adversaire » dans ce duel, le ministère public, peut être amené à lui poser. Au surplus, personne n'est dupe des déclarations et protestations du prévenu, tant est vulgaire et connue de tous la restriction mentale d'ensemble qui plane, en faveur de l'accusé, sur ses répliques au réquisitoire dont le rôle est de l'accabler.

(No 4). — Le mari a-t-il le droit d'exiger de sa femme la « confession » de ses fautes cachées et peut-on le considérer comme un « juge » qui interroge légitimement un prévenu ? Evidemment, non. D'autre part, un mari peut-il être supposé assez sot pour croire que sa femme, interrogée en cas aussi grave, ne cherchera pas à donner le change sur le fait de sa culpabilité, dont l'aveu est chose pour elle extrêmement difficile et répugnante ? Non, encore ! Eh bien, alors, que peut-on trouver de répréhensible dans l'attitude de la femme adultère qui se tire d'embarras par une restriction mentale, parfaitement supposable et devinable, donc permise ? C'est tout le mystère. On aimerait savoir de quelle restriction mentale a bien pu user M. Bayet pour se donner l'air d'un homme effarouché de cette résolution casuistique aussi simple qu'antique, contemporaine de la première infidélité conjugale dans l'espèce humaine sur la terre.

(No 5). — Le serment est un accessoire de la promesse jurée. Si la promesse est par elle-même inconsistante, nulle, le serment n'y ajoute rien, n'en change pas le caractère ; il épouse pour ainsi dire sa nullité. Or, il n'est point besoin d'être casuiste contemporain, pas besoin même d'être chrétien, pour savoir et admettre, comme principe de morale simplement naturelle, qu'une promesse est nulle quand elle porte sur un objet qui ne peut pas être promis, sur une chose frappée en soi à l'avance de l'incapacité radicale de supporter l'obligation morale d'un engagement par contrat promissoire sérieux. M. Bayet, qui n'a sans doute jamais étudié le droit civil pas plus que la théologie morale, aurait pu s'épargner ici un étonnement un peu comique, s'il avait pris la peine de remarquer cette doctrine tout à fait élémentaire dans un quelconque traité des *Contrats,* même rédigé en dehors de toute préoccupation d'école ou de confession religieuse.

(No 6). — Même observation et même constatation d'ignorance, difficilement excusable, à propos de cette 6e proposition, où l'on vise, non pas les effets externes d'une obligation contractée au dehors dans les formes sensibles accoutumées, mais l'obligation restreinte au seul for interne de la conscience, envisagée donc seulement au point de vue de son existence ou de sa non existence réelle dans l'intention du contractant. Qu'il y ait faute morale, parfois très grave, à poser ainsi volontairement le désaccord de l'intention avec le fait d'une manifestation contractuelle prise au sérieux par un tiers, voilà de quoi tout le monde convient aisément. Il est clair et parfaitement entendu aussi que le contrat, ainsi passé en forme régulière au dehors, pourra entraîner, sans préjudice aucun pour l'autre partie, tous les effets qu'au for externe il comporte. Mais enfin, il n'y a tout de même pas de coexistence possible, au fond de la conscience purement individuelle, de l'obligation de s'engager avec la volonté de ne s'engager pas. Duplicité, mensonge, profonde immoralité tant qu'on voudra ! Mais, devoir de conscience d'accomplir une obligation inexistante en conscience, non !

(No 7). — Cette proposition, on ne peut plus innocente, universellement tenue pour vraie et mise en pratique par tout le monde, vaut la peine d'être notée, en raison de l'intérêt général que présente le principe de morale qui la justifie ; et ce nous sera une occasion d'énoncer ici, en terminant, certaines observations utiles pour la meilleure intelligence de toute cette matière du mensonge et des restrictions mentales.

En somme, ce qui répugne le plus dans le mensonge, c'est l'erreur qu'il introduit dans l'esprit de celui qui l'écoute. On trouve à plaindre, et l'on a grandement raison, cette victime de bonne foi, qui pâtit ainsi misérablement de sa confiance dans la sincérité, gravement nécessaire et obligatoire, des échanges de relations sociales. L'erreur est toujours un mal, qu'il faut s'éviter à soi-même et éviter autant que possible à autrui. Dans le mensonge, ce mal est doublé d'une duperie, d'un véritable abus de confiance, d'une injure enfin à cette sorte de quasi-contrat naturel en vertu duquel tous les hommes se doivent mutuellement de ne point se tromper les uns les autres dans leurs conversations.

Malheureusement, il s'en faut que ce quasi-contrat d'absolue sincérité réciproque soit universel. Nombreuses sont les circonstances où, *en fait* au moins, et pour des raisons qui ne sont pas toujours bien belles ni bien morales *en droit* dans leurs origines, ce pacte n'existe pas ; et alors, sa violation, prévue et attendue par les interlocuteurs, cesse d'être une faute sociale, une duperie de mensonge, encore qu'elle reste toujours quand même un désordre matériel regrettable au point de vue abstrait et métaphysique des exigences naturelles de l'harmonie qui devrait toujours exister entre la parole et la pensée.

Pour différents motifs que nous n'avons pas à discuter ici, *il est reçu* que, dans ces circonstances, la vérité pure et simple n'est pas à dire, ne se dit pas en fait, et donc, qu'on n'a pas à l'attendre de

celui qui parle, soit spontanément, soit en réponse à une question gênante.

C'est le cas — très clair — du secret professionnel d'abord, du secret vulgaire aussi, confié dans certaines conditions qui imposent la discrétion.

C'est le cas aussi — clair encore, mais déjà moins admissible — de toutes les conjonctures où la vérité est de nature à occasionner, pour qui l'entend, quelque contrecoup grave, des inconvénients sérieux privés ou publics, qui sont, dans l'opinion commune et sage, choses à redouter et, autant que possible, à éviter.

C'est le cas enfin — moins digne encore d'approbation que les précédents, quoique très fréquent — où, par jeu et plaisanterie, pour s'amuser ou faire rire, l'on en prend à l'aise sans aucun scrupule avec la vérité, et cela de commun accord, comme il arrive dans toutes les communications orales ou écrites de pensées qui présentent une caractéristique telle qu'on est suffisamment averti d'avoir à ne pas les prendre au sérieux.

Que ces abus de la fiction, de l'équivoque, du mensonge matériel, soient regrettables, il n'est point de philosophe ni de moraliste qui n'en convienne. Mais, comme il ne se trouve en définitive dans les contrats bilatéraux que ce qu'y mettent les deux parties contractantes, il n'y a de trompé ici que qui veut bien l'être, puisque la conversation comporte implicitement, des deux côtés, l'absence convenue de la garantie de sincérité, qui est au contraire la règle des échanges humains dans toutes autres conjonctures dont le sérieux s'impose également à celui qui parle et à celui qui écoute.

A peine est-il besoin, alors, de faire intervenir les restrictions mentales, dans ces occasions courantes de plaisanterie, sur lesquelles plane toujours au moins la restriction mentale d'ensemble : « Je parle, mais vous savez bien que c'est pour parler, pour rire, et non pour dire la vérité. » Ce jeu, encore une fois, peut à bon droit être théoriquement considéré comme répréhensible. C'est un jeu cependant, estimé tel de part et d'autre, et où en réalité personne n'est trompé.

Ainsi en est-il également des formules promissoires, lancées au cours d'un entretien vulgaire, vague, superficiel, et dans des conditions qui donnent assez à entendre que celui qui promet ne le fait pas sérieusement. Il n'a dès lors aucune obligation morale de tenir un engagement qu'il n'a pas pris en conscience, et que son interlocuteur n'a pas pu de son côté considérer comme sérieusement énoncé.

Il faut regretter que la décadence de nos mœurs, de moins en moins chrétiennes, accentue sans cesse dans les échanges sociaux, et multiplie tous les jours davantage ces absences de sincérité et de délicatesse de conscience dans nos conversations. L'histoire étouffe sous la production parasite à jet continu de la fiction littéraire sous toutes ses formes ; le commerce n'est plus guère qu'un vaste mensonge universel, où il semble qu'on ne gagne de l'argent que dans la mesure où l'on sait attraper le client ; le flot du mensonge, à tous les étages de la vie sociale, nous submerge, et l'on en vient à tristement conclure qu'il n'y a plus guère à en être victimes que les naïfs et les sots.

C'est profondément lamentable : mais c'est ainsi ! Sur quoi, nous nous permettons de poser à M. Bayet deux questions, auxquelles d'ailleurs nous sommes bien assurés qu'il ne répondra pas. Il y aura au moins réfléchi, et c'est tout le service que nous ambitionnons de lui rendre.

1° Deux hommes sont également gênés d'avoir à dire la vérité. L'un ment carrément, trompe absolument son auditeur. L'autre cherche et trouve une manière de répondre, un tour d'équivoque ou de restriction mentale, qui permet de soupçonner la vérité dans le double sens, vrai et faux à la fois, que présente la réponse. Quel est celui des deux qui montre le plus de respect pour la vérité, le plus de répugnance à mentir ? Et de deux morales, dont l'une, qui permet l'usage des restrictions mentales « devinables », condamne l'usage des autres « indevinables » et oblige à dire la vérité en pareil cas plutôt que de mentir, — alors que l'autre ne s'embarrasse point de ce scrupule, mais laisse chacun libre d'en user librement avec la vérité, sans autre règle qu'un critérium vague d'intérêt, — de ces deux morales quelle est la plus parfaite, la plus conforme à la loi naturelle, pour ne rien dire de la loi surnaturelle révélée ?

2° M. Bayet pourrait-il et voudrait-il nous dire à quelles causes sa sagesse peut bien attribuer le phénomène social dont nous relevions tout à l'heure la douloureuse constatation : l'habitude du mensonge universel introduite tous les jours davantage dans nos mœurs ? La religion baisse et le mensonge monte. Voilà qui est certain. Est-ce la casuistique chrétienne contemporaine qui a tué la vérité ? Il reste, hélas ! dans la morale catholique plus de principes sévères sur ce point-là que n'en connaissent et n'en observent les petits primaires éduqués d'après la méthode Bayet dans les écoles neutres sans religion et sans Dieu. Quoi alors ? et d'où vient ce relâchement de la conscience publique en matière de mensonge ? Et si M. Bayet est trop modeste pour oser résoudre un pareil problème, pour préciser les causes d'un pareil mal social, serait-ce trop présumer de sa bonne foi et de sa moralité que de lui demander si à ce mal il connaît un remède, et lequel ? Ni sa *Morale scientifique,* ni son *Idée de bien,* ni ses *Idées mortes,* ni son *Mirage de la Vertu* ne nous ont renseignés là-dessus. Peut-être l'avons-nous mal lu ou mal compris. Alors, c'est à sa charité que nous demandons l'aumône d'un renseignement complémentaire, d'une réponse nette, qui dissipe nos ignorances et nos doutes quant à la parfaite insuffisance de toutes les morales sans Dieu, marque Bayet ou autre, sur le présent chapitre et sur quelques autres encore dont il sera parlé dans la suite.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami*, dans son n° du 12 février 1914, p. 149, exécute de main de maître le libéralisme.

Sa vigoureuse réfutation est logiquement conduite. Il faut admettre, cependant, que les conclusions rigoureuses qu'il tire n'ont d'*absolu* que ce que les principes eux-mêmes en renferment. C'est pourquoi je souhaiterais quelques explications complémentaires.

« Nous sommes, nous (catholiques), dit l'*Ami*, en possession de la vérité intégrale, absolue, en fait de religion ; en possession, aussi, de la règle divine, infaillible de vérité et de morale religieuse. »

Je me permets de demander : — Sommes-nous en possession ÉVIDENTE de la vérité intégrale, absolue, etc. ?

Il y a deux sortes d'évidence : l'évidence immédiate, intuitive (par exemple : 2 et 2 font 4), et l'évidence médiate ou discursive (par exemple : J.-C. a existé, les Nouvelles-Hébrides existent).

Or 1° nous ne pouvons avoir l'évidence intuitive, même sur l'existence de Dieu. *(Ita omnes)*.

2° Quant à l'immortalité de l'âme, la divinité de N.-S. et de son Eglise et quelques autres points tout aussi essentiels, nous ne pouvons avoir que l'évidence discursive, c'est-à-dire résultant de plusieurs raisonnements.

Voici donc la porte ouverte à de certaines hésitations légitimes, à des obscurités et objections troublantes. En tous cas, voici nécessairement prouvée l'obligation d'une étude et d'une enquête approfondie, laborieuse pour plusieurs, même intellectuels et de parfaite bonne foi. Qui ne sait que les divergences de milieu, d'intelligence, d'éducation, en un mot de *mentalité*, pour parler à la mode, entraînent forcément, — même chez les gens de parfaite bonne foi, je le répète, — des divergences d'appréciation, divergences naturellement et donc légitimement explicables ?

Sans doute, lorsqu'il s'agit d'un très simple raisonnement à la portée de tous, comme, par exemple, la preuve de l'existence de Dieu, l'évidence discursive s'impose, et l'on peut tonner vigoureusement contre la bonne foi de ceux qui prétendent, même après réflexion, ne pas arriver à s'en donner la conviction.

Mais il en va tout autrement des autres vérités essentielles mentionnées ci-dessus. Pour arriver à l'évidence de l'immortalité de l'âme, de la divinité de J.-C. et de son Eglise, il faut des raisonnements multiples.

Or, c'est précisément dans la trame de ces multiples raisonnements que les meilleurs des libéraux ont peine à distinguer — quelquefois même, ils n'arrivent point à distinguer — ce caractère absolu, intégral, infaillible, qui seul cependant peut légitimer les austères conclusions de l'*Ami* sur leur compte.

Bien plus, je défie l'auteur lui-même de l'article que j'incrimine d'avoir, sur lesdites vérités, l'évidence absolue. L'absolu, connu comme tel, peut seul engendrer des conclusions absolues. Des degrés divers d'évidence dans les principes comportent logiquement — et donc honorablement — des degrés divers de vigueur dans les conclusions.

A tout le moins, celles-ci ne peuvent s'imposer avec cette altière intransigeance que respire d'un bout à l'autre l'article de l'*Ami*.

« Je n'ai jamais péché contre la lumière, » disait après sa conversion Newman. L'intègre et consciencieux cardinal avait donc dû étudier et hésiter pendant 14 ans avant de se convaincre que la religion catholique romaine était la seule vraie ! Et je ne donnerais pas ma main au feu qu'après ces 14 années de studieuse enquête, la volonté n'ait pas eu, chez l'illustre converti, plus d'influence encore que la conviction.

Dès lors, poursuivre âprement, au nom de la logique, de pareils libéraux (vraisemblablement, Newman n'est pas le seul, en dogme comme en morale) me paraît tout simplement une criante injustice.

R. — Pardon ! Vous déplacez le problème. C'est une manière facile de trouver notre solution en défaut ; ceci ce n'est pas bien. C'est comme catholiques, simplement, que nous avions à parler à des catholiques pour leur rappeler la nature exacte des droits et devoirs que comporte leur foi. C'est comme catholiques, aussi, que nous avions à parler à ceux qui ne le sont pas. Vous imaginez, entre ces deux attitudes nettement tranchées, le cas de ceux qui ont des doutes sur la foi, qui ne sont pas bien sûrs de posséder la vérité, qui la cherchent, et donc n'ont pas pleine conscience de l'avoir encore. De ceux-là nous n'avions rien à dire, et nous n'avons rien dit. Leur affaire relève de l'*apologétique* et non de la *polémique* présente, où il n'était question que de défendre la vérité catholique intégrale contre les attaques de gens qui n'admettent intégralement ni sa morale ni son dogme.

Vous nous demandez aujourd'hui d'avoir quelque compassion pour ceux qui viennent de l'erreur et ne sont pas encore parvenus à la vérité, et qui, donc, ne sont pas en état de supporter, sans quelque souffrance, l'éclat vif de nos conclusions catholiques dans la lumière, pour nous sincère, pour vous un peu trop crue, où nous les avons loyalement placées.

Encore une fois, c'est un autre problème, qui appelle d'autres considérations ; sur quoi, très volontiers, nous nous mettons à vos ordres. Faisons donc maintenant de l'apologétique puisque vous le désirez, conformément à l'enseignement banal de nos théologiens, aux traités classiques *de Religione, de Ecclesia, de Fide*. Cela ne changera pas un iota à la doctrine de notre précédent article, qui est hors de cause ; mais cela vous fera plaisir, sans doute, et vous aidera peut-être à mieux apprécier les dangers du libéralisme.

Toute votre argumentation pivote autour d'une équivoque, qui est bien près d'être une erreur formelle. Non, l'*évidence* n'est pas la raison formelle, ni la mesure de la certitude absolue de la foi. Les motifs de crédibilité sont une chose ; la foi en est une autre. L'*apologétique* étudie la question des évidences et certitudes de second ordre, d'ordre humain, préparatoires à l'acte de foi (voyez les *Traités* ci-dessus, qui en dissertent copieusement). Mais, une fois posé le jugement certain de crédibilité, et, plus près de la pratique, le jugement de crédendité (credendum), c'est l'autorité même, infinie, infaillible, de la parole de Dieu, *auctoritas Dei loquentis,* qui est la base, la mesure, et toute la raison de l'acte de foi dans son absolue certitude.

La colonne est de granit, d'inébranlable fixité et solidité. Pour y monter, et atteindre là-haut sur la plate-forme l'absolue stabilité, il faut une échelle. Il en est de bien des sortes, plus ou moins neuves, plus ou moins sûres, en bois, en corde, en fer, etc. Les peureux hésitent davantage ; d'autres, moins difficiles, montent plus vite ; il en est qui ne

veulent jamais, qui restent en bas ; d'autres qui stationnent en route, ou redescendent. C'est la *préparation* plus ou moins évidente, d'évidence intuitive ou discursive, mais finalement certaine, au jugement de crédibilité, puis à l'acte final surnaturel de foi.

Vous priez qu'on ait quelque pitié pour ces gens-là. Mais beaucoup, cher confrère, nous en avons beaucoup, et de la charité aussi, et toutes les formes possibles de sympathie condescendante. Leur faiblesse, leur bonne foi ont besoin d'être aidées ; on les aide, tant qu'on peut ! Mais, tout de même, nous sommes, nous, sur la colonne, et ils n'y sont pas ; sous prétexte de les secourir, nous ne pouvons vraiment pas la quitter, abandonner nos positions de certitude absolue, infaillible, pour rapetisser nos conclusions au niveau de leurs hésitations ou de leurs doutes.

Notre superbe confiance dans la possession de la vérité absolue, notre « altière intransigeance », les offusque, dites-vous. C'est vrai, hélas ! et c'est fâcheux ! Mais qu'y pouvons-nous ? Nous taire et cacher la lumière, pour ne point blesser des oreilles et des yeux faibles ?... Sans doute ! C'est un moyen de charité, et on l'emploie quelquefois, croyez-le bien. Mais, quelquefois aussi, ce serait mal, lâcheté et trahison de notre part, que de s'en tenir là, quand, par exemple, des occurrences se présentent où nous ne pouvons vraiment pas, sous peine d'erreur ou de scandale, laisser notre *Credo* dans notre poche, devant l'attaque d'un ennemi auquel il faut riposter, au nom de Dieu, avec la parole de Dieu, contre l'injure publiquement faite à l'autorité de Dieu. Qu'y a-t-il d'altier ou d'intransigeant là-dedans, au vilain sens que vous suggérez dans ces mots ?

Là, par exemple, où vous faites erreur, complètement, cher Monsieur, c'est quand vous adressez à l'auteur de l'article incriminé le défi, enfantin et singulier, qui a échappé à votre plume. Soyez donc satisfait : l'auteur en question, qui est aussi l'auteur de la présente réponse, n'a pas le moins du monde l'*évidence* absolue, aucune évidence de ce qu'il croit, pour cette très simple raison que, là où il y a foi il ne peut y avoir évidence : *Fides... argumentum non apparentium*. Tous les séminaristes apprennent cela dans les premières pages du Traité *de Fide*. Vous l'avez oublié. C'est regrettable.

Mais ledit auteur vous affirme que, malgré l'éclipse de l'*évidence*, que tant et trop vous mettez en avant, il est en possession d'une *certitude absolue, infaillible*, des vérités que sa foi catholique lui enseigne ; et si vous voulez le secret de cette altière tranquillité d'âme dans la possession absolue du vrai, il vous dira qu'il en est ainsi pour tous les catholiques arrivés à la foi, parce que la parole même de Dieu est toute la raison d'être et la garantie de leurs surnaturelles convictions dans cet ordre-là. Et ce qu'il fait bon reposer les humaines faiblesses sur un pareil appui !

Vous jalousez ce bonheur, peut-être ?... C'est donc que vous n'en jouissez pas encore. Courage et prière ; cela viendra. Laissez la polémique des mauvais libéraux, et tout ce qu'en a écrit l'*Ami* dans une langue qui a encore trop de mystères pour vous, mais que vous ne tarderez pas à bien entendre quand vous la connaîtrez mieux, quand vous serez pleinement arrivé à la foi, intégralement catholique. D'ici là, puisque vous avez des doutes, des inquiétudes, creusez sérieusement votre Traité *de Fide* : avec de la conscience droite vous parviendrez bien tout de même à monter et à vous établir, comme nous, dans la certitude absolue de la foi : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*. Mais, croyez-nous, tout en manipulant les « évidences » intuitives et discursives, ce qui, après tout, peut être sans danger pour certains esprits, n'oubliez pas de prier : la prière étant encore, semble-t-il, l'échelle la plus simple et la plus courte pour arriver là-haut.

Ceci dit, et en vous mettant bien honnêtement à notre point de vue, faites-nous la grâce maintenant de nous avouer qu'un catholique, au plein et intégral sens du mot, mis en demeure de résoudre l'objection qui était en cause dans l'article incriminé, ne pouvait vraiment pas parler autrement que nous avons fait.

Il y a, pensez-vous peut-être, des catholiques de différentes nuances. Nous sommes, sans doute, pour vous, de la forte trempe. Vous aimeriez qu'on eût à l'*Ami* un peu plus le souci charitable des autres, qui sont catholiques aussi, mais avec des angles moins aigus et plus de tempérament dans les idées.

Du tempérament dans les idées, des trempes variables dans la foi ? Qu'est-ce que cela, s'il vous plaît ? A notre tour, nous vous mettons au défi de le dire. Des trempes variables de la volonté, avec répercussion de mentalités pratiques ou de tempéraments différents dans l'action, dans les manifestations extérieures de la foi, et aussi dans l'intensité subjective de l'acte surnaturel de foi, très bien ! Cela peut s'admettre ; cela d'ailleurs est trop évidemment prouvé par les expériences quotidiennes de la vie catholique de nos jours... Mais dans les idées, dans l'ordre de la vérité, là où a passé la parole révélée de Dieu et le magistère de l'Eglise, quels tempéraments et quelles nuances peut-on imaginer, dont un catholique puisse, au point de vue doctrinal, se faire une excuse pour ne pas admettre telle conclusion privée ou sociale de sa foi, qui l'étonne ou qui le gêne ?

Il faut choisir. Le virus libéral a son terrain de culture, ou dans la volonté (ordre pratique de l'action), ou dans l'intelligence (ordre des idées). Dans la première hypothèse, qui n'atteint pas la foi, un libéral peut encore très bien être catholique ; mais c'est un catholique pratiquement illogique, diminué par la peur : c'est le catholique froussard.

Dans la seconde hypothèse, le libéral est un homme qui reste au bas de l'échelle, ou à moitié route, cherchant l'équilibre impossible entre le vrai et le faux, la foi et la libre pensée. C'est le

catholique diminué, « minimiste », incomplet. De ces deux nuances la première est moins dangereuse ; au demeurant, les deux espèces ne valent rien.

On cite Newman. On en pourrait citer bien d'autres qui ont, comme lui, et de très bonne foi, souffert du mal libéral. Nous les plaignons ; mais n'avons, Dieu merci ! aucune envie de les admirer en cela, moins encore de les imiter. Nous préférons la santé à la maladie ; ce qui ne nous empêche point d'aimer de tout cœur les malades et de les aider de notre mieux à se guérir.

D'aucuns estiment que nos procédés sont brusques, et dur le traitement dont nous usons à leur endroit. — C'est un autre point de vue, et un autre problème encore. Qu'on nous accuse d'imprudence, et nous verrons à riposter. Mais, si c'est d'imprudence qu'on nous accuse, qu'on veuille donc bien, au moins, ne pas confondre *imprudence* et *erreur,* et reconnaître que, si nous savons mal présenter la vérité, c'est la vérité tout de même que nous disons, encore qu'elle ne soit pas agréable à entendre pour tout le monde.

On dit encore : Nos ennemis vont abuser de votre franchise !... — Possible ! Mais ce n'est pas d'aujourd'hui que pareil accident leur arrive. Voyez plutôt dans l'Evangile comment les Juifs ont abusé des sincérités doctrinales de N.-S. Jésus-Christ ! Vaut-il donc mieux acheter leur silence provisoire au prix d'une équivoque, avec le double danger d'y altérer la foi des bons chrétiens, et de nous ménager à tous, amis et ennemis de l'Eglise, la commotion d'un terrible réveil pour le jour, inévitable, où l'équivoque sera percée à jour, et dénoncée l'astuce peu honorable de son emploi ?

Cinquante années de controverse ont passé sur l'affaire du libéralisme. Si, au début, les silences dits prudents et les réticences diplomatiques ont eu leur raison d'être, ce que nous n'avons point à juger, nous ne voyons pas qu'il en soit encore ainsi aujourd'hui, où toutes les objections, toutes les idées, creusées, fouillées jusqu'aux racines, sont impitoyablement mises à l'air, étalées au grand jour d'une critique dont les exigences logiques intégrales appellent de notre côté la mise en lumière intégrale de tous les points de notre doctrine, la puissance de réfutation intégrale qui n'en doit rien laisser subsister.

Sans faire intervenir autrement son autorité dans la présente polémique, nous nous permettons de croire que telle a bien été la pensée profonde qui a inspiré les deux récentes Encycliques sur le modernisme et le sillonisme ; telle aussi l'idée prédominante de Pie X dans maints actes officiels de son glorieux Pontificat, dont « l'altière intransigeance » n'a pas eu l'heur d'être également bien appréciée et goûtée par tout le monde, même dans nos rangs.

Un dernier mot. Nous ne poursuivons *âprement* personne, malgré ce qu'ose écrire notre correspondant. Si la logique a des âpretés, nous n'y pouvons rien, et n'estimons pas du tout que nous ayons le droit de les adoucir pour des raisons de complaisances personnelles. Cet adverbe est vilain, et déplacé ici. Tous ceux qui nous lisent savent que l'âpreté n'est pas la note dominante dans nos allures, en quelque genre que ce soit. Rarement nous avons affaire aux personnes, et l'on ne trouverait pas, dans toute la collection de l'*Ami,* une ligne qui puisse justifier le méchant caractère qu'on nous impute.

Nous sommes une Revue d'idées ; pas autre chose. Sur ce terrain-là, il nous faut bien présenter les principes et les faits comme ils sont. Quant à la sensation d'âpreté plus ou moins pénible qui peut s'en dégager, il ne nous appartient pas de la prévenir, ni de l'éviter. Quelquefois elle est inhérente aux idées mêmes ; personne alors ne peut se plaindre d'avoir à la subir. Le plus souvent elle est phénomène purement subjectif chez le lecteur, qui s'en trouve choqué parce qu'il est mal disposé par ailleurs à les accepter. A cela, qui ne nous est nullement imputable, nous ne pouvons rien. Que chacun là-dessus examine sa propre conscience et se juge un peu lui-même avant de nous condamner.

Q. — Nos pays de mission ne se recommandent guère par la vertu de justice, et nous rencontrons souvent des cas qui demandent une réparation : v. g. vols, dommages directs ou indirects, dettes oubliées par les créanciers, choses trouvées, etc. Evidemment nous devons dire à nos pénitents qu'ils sont obligés à la restitution, d'une manière générale, du moins. Mais, hélas ! voilà la difficulté.

Les pénitents s'accuseront généralement et assez facilement de leurs vols, moins facilement des dommages causés, des choses trouvées et des dettes non réclamées. Quant à la restitution, ils promettront de la faire, mais la feront rarement. Ils auront particulièrement un vif désir de restituer, lorsqu'ils n'ont pas de quoi ; et leur désir paraît sincère. Mais vienne une bonne aubaine pour eux, et leur vif désir se refroidit aussitôt. Ils promettent encore la restitution, mais comme toujours ce sera pour plus tard. Ces gens-là admettent difficilement de débourser ce qu'ils ont déjà encaissé, même illicitement.

J'ai entendu des missionnaires dire : « Il ne faut pas être trop exigeant envers ces gens-là, ils ont une mentalité différente des Européens. » D'accord sur la mentalité, mais procure-t-elle un privilège particulier, et le confesseur doit-il et peut-il user d'indulgence, en absolvant jusqu'à 77 fois sept fois ?

Notons qu'il n'y a pas ignorance sur l'obligation de la restitution de la part de ces chrétiens, car ils comprennent très bien que si quelqu'un leur a fait tort, ce quelqu'un leur doit réparation, tandis qu'ils trouvent très ennuyeux de la faire aux autres, surtout s'ils s'agit de dommages causés dont ils n'ont pas profité, ou d'une chose trouvée.

Je prie le cher *Ami* de vouloir bien expliquer comment un confesseur doit se comporter avec de telles mentalités qui oublient facilement de rappeler leur obligation au confesseur, si celui-ci ne leur rafraîchit pas la mémoire au tribunal de la pénitence.

R. — La *mentalité* au sujet de laquelle on nous demande des *explications* et des *indications pratiques* n'a rien de bien spécial. Aussi les explications désirées tiendront-elles en peu de lignes.

L'attachement naturel de l'homme aux biens de ce monde est une chose innée et qui se manifeste

sous toutes les latitudes, aussi bien dans les pays civilisés que dans les pays encore barbares, et, qui sait même? plus peut-être dans les premiers que dans les seconds. Mais peu importe la comparaison. Cet attachement naturel de l'homme aux biens de la fortune, bon et même nécessaire jusqu'à un certain point, a été, lui aussi, déréglé par le péché originel. De là l'avarice, la cupidité et tous les crimes qui en découlent, et dont les colonnes des journaux de nos pays très civilisés sont tous les jours encombrées.

Mais enfin, sous le rapport de la justice, quel peut bien être le point spécial qui distingue les pays barbares des pays civilisés? Il nous semble, à nous en tenir aux généralités, que la mentalité des pays barbares peut se résumer en ceci : moins de délicatesse naturelle de conscience que dans les pays civilisés, et, par conséquent, fréquence plus grande des actions nuisant au prochain, surtout sous le rapport des biens de la fortune, et plus grande abondance de voleurs, détrousseurs et autres *ejusdem farinæ;* par suite encore, une estime peu juste de la gravité de l'obligation de restituer.

Mais on nous questionne au sujet de chrétiens, de néophytes. Si c'est avec sincérité qu'ils ont embrassé notre sainte religion, la délicatesse de leur conscience a dû s'accroître par le fait même de leur conversion. Ils n'auront point parcouru d'un seul bond la distance qui sépare la mentalité des infidèles de l'esprit vraiment et profondément chrétien. Mais ils auront fait quelques progrès, progrès insuffisants, d'après ce qu'on nous dit, et que, par conséquent, les missionnaires auront à promouvoir jusqu'au point voulu. Et c'est là la première des *indications pratiques* que nous avons à donner : mieux instruire ces néophytes sur les obligations de la justice, leur faire concevoir ces obligations à leur vraie valeur, leur faire comprendre qu'on ne peut vivre vraiment en chrétien si l'on ne satisfait pas, sur ce point, aux obligations graves qu'on a pu contracter. En un mot, les établir dans l'esprit vraiment chrétien, et, comme il est souvent nécessaire de viser plus haut pour atteindre le but, s'appliquer à rendre leur conscience très délicate en cette matière. Si l'ensemble des néophytes est soigneusement cultivé sous ce rapport, les difficultés qu'on rencontrera au tribunal de la Pénitence se feront de plus en plus rares. Mais il faut perdre l'espoir de les voir disparaître à tout jamais.

Venons-en maintenant à ces difficultés. Présentées en général comme elles le sont, elles ne demandent pas un effort bien grand pour être résolues. En effet, à quels termes se réduit le problème? A ceux-ci tout simplement :

On est en présence d'obligations de justice certaines et graves, quelle qu'en soit la source. Celui sur qui elles pèsent en a conscience et connaît son devoir de satisfaire à ces obligations. Qu'y a-t-il à faire? (Car c'est bien à cela que se réduit substantiellement la question posée). — Il n'y a qu'une réponse : obliger cette personne à satisfaire en réalité à ses obligations, et à y satisfaire aussitôt que de droit. En présence d'une conscience qui connaît clairement son devoir, il n'y a pas à invoquer, pour l'en libérer, de mentalité indigène quelconque. Si le confesseur s'aperçoit que cette conscience est peu sensible à l'aiguillon d'une obligation grave, qu'il fasse en sorte, par ses exhortations, par ses prières, par la menace des châtiments éternels, d'atteindre la partie vive pour la réveiller et la faire sortir de cet engourdissement mortel. Les industries du zèle ont, dans ces cas, grandement à s'exercer, et c'est au tribunal de la Pénitence ou dans des conversations intimes que s'achèvera et se perfectionnera l'œuvre de la formation de l'esprit chrétien, commencée et poursuivie dans les catéchismes et les prédications. Les missionnaires savent par expérience combien cette œuvre est longue, délicate, difficile, combien de soins, de patience, de prudence il y faut; mais aussi, lorsque le zèle est persévérant et vraiment surnaturel, à quels consolants résultats on arrive par la grâce de Dieu.

En présence de consciences ainsi engourdies, faut-il se contenter, de la part des pénitents, d'une *promesse* plus ou moins vague pour leur donner l'absolution? Faut-il facilement tolérer les *retards* qu'ils mettent à restituer?

La première de ces deux questions revient à ceci : faut-il, en présence des promesses du genre de celles qu'on nous dit, et qui paraissent douteusement sincères, juger ceux qui les font dignes de l'absolution? Ce n'est pas une seule réponse qui peut trancher tous les cas. Si, par les circonstances diverses, on peut juger d'une manière moralement certaine que la promesse manque de sincérité, on se trouve en présence d'un indigne, auquel il faudra refuser l'absolution tant qu'il restera dans ses dispositions actuelles. Au contraire, si l'on a une certitude morale que la promesse est sincère et que le pénitent l'accomplira, on peut lui donner l'absolution, surtout si c'est la première fois qu'il accuse ce péché. On pourrait encore la lui accorder une seconde ou même une troisième fois, s'il revenait au tribunal de la Pénitence avec la même dette à laquelle il n'aurait pas satisfait malgré ses promesses antérieures, mais aussi avec la même résolution sincère de satisfaire à ses obligations. (Cf. S. Alph., lib. III, n° 682). Toutefois, vu *la mentalité* des chrétiens dont on nous parle, il nous semblerait préférable de leur appliquer ce que dit S. Alphonse *(loc. cit.)* : « Sed mihi omnino placet *secunda* sententia, quam tenet Pater Concina : regulariter non esse absolvendum debitorem, nisi prius restituat, quando ipsi restitutio est moraliter possibilis : sicut non est absolvendus concubinarius, antequam concubinam abjiciat. Experientia enim satis compertum est, quod debitores post absolutionem rarissime restituunt : prout concubinarii rarissime concubinas dimittunt. Unde S. Thomas de Villanova recte monuit : *Prius ergo vadat et concubinam a domo pellat, pecuniam alienam*

restituat... ; et tunc ad confessarium redeat et absolvatur. » Ceci, toutefois, si le pénitent bien disposé ne se trouve pas dans l'impossibilité de restituer sans retard. Cette ligne de conduite est bien plus indiquée encore si les dispositions du pénitent sont douteuses et s'il n'y a pas urgence à lui accorder les sacrements.

Quant aux retards que mettent les chrétiens dont on nous parle à exécuter les restitutions auxquelles ils sont tenus, il faut, pour en juger, savoir s'ils sont ou non dans la possibilité de restituer aussitôt. — Dans le second cas, la question est toute résolue. *Ad impossibile nemo tenetur :* le confesseur devra donc se contenter d'une promesse sincère de restituer quand on le pourra. — Mais il n'en va pas de même dans le premier cas, et il ne fait nul doute que le débiteur doive, en général, restituer au plus tôt, à moins que cela n'entraîne pour lui *des inconvénients graves, qu'il n'est pas tenu de subir pour restituer à telle époque ou de telle manière.* Ainsi, quiconque diffère notablement et par sa faute une restitution est, par le fait même, en état de péché mortel et ne peut être absous.

Notons toutefois qu'il ne faut pas être trop sévère dans les appréciations des espèces concrètes. Il ne faudrait donc pas se hâter de juger mortellement coupable un débiteur qui retarderait pour peu de temps le paiement de sa dette, sans que son créancier ait à en souffrir gravement, surtout s'il avait une raison quelque peu sérieuse pour justifier ce retard. Il sera bon cependant de noter que, pour les dettes provenant d'une injustice commise, le débiteur en plus de sa dette est tenu de compenser *tous les dommages provenant du retard* qu'il aura mis à restituer, à moins, selon une opinion probable, qu'il ne s'agisse de dommages extraordinaires qu'il n'a pu prévoir. Cette considération, prudemment présentée, pourra, dans certains cas, porter les pénitents, pour peu qu'ils soient sincères, à s'acquitter au plus tôt de leurs dettes.

Mais, demande-t-on, que faut-il faire avec ceux « qui oublient de rappeler leur obligation au confesseur, si celui-ci ne leur rafraîchit pas la mémoire au tribunal de la Pénitence ? » — On suppose évidemment qu'il s'agit de pénitents connaissant leurs dettes et pouvant les payer. S'ils n'en parlent pas à leur confesseur, c'est ou 1° qu'ils y veulent satisfaire dès qu'ils le pourront et que leur conscience ne les trouble pas à ce sujet : alors le confesseur n'a rien à dire ; — ou 2° qu'ils oublient de parler du péché commis par retard à payer ces dettes : alors le confesseur doit voir s'ils sont dans la bonne foi ou non au sujet de ce retard, et, supposé la bonne foi, se rendre compte si son avis est capable de leur faire accomplir leur devoir, ou seulement de transformer en faute formelle ce qui n'était jusque-là que faute matérielle, et se décider, suivant ce que lui conseillera la prudence, à parler ou à se taire ; — ou 3° que les pénitents omettent de parler de leur faute par crainte de se voir rappeler l'obligation qui en découle (nous supposons que le confesseur connaît la faute, sait que les pénitents l'estiment grave et n'ont pas pu s'en faire absoudre ailleurs) : dans ce cas, ils sont mal disposés et ne peuvent recevoir l'absolution. Au confesseur de les éclairer, de les préparer du mieux qu'il pourra, et de faire en sorte, par les industries de sa charité, qu'ils ne quittent pas le tribunal de la Pénitence sans être résolus à faire leur devoir et même (s'il n'y a pas utilité réelle, dans les cas particuliers, à différer pour peu de temps l'absolution, par exemple jusqu'à ce que la restitution ait été faite) sans avoir reçu l'absolution.

Toutefois, en imposant des restitutions aux chrétiens de la mentalité de ceux qui nous occupent, il sera bon d'avoir présentes à l'esprit, pour agir avec prudence, les deux remarques suivantes de S. Alphonse : « Advertendum tamen, quod rudes, etsi teneantur in solidum, raro expedit eos obligare ad totum ; cum difficulter isti sibi persuadeant, se teneri ad restituendam partem a sociis ablatam. — Quinimmo satis præsumi valet quod ipsi domini, quibus debetur restitutio, consentiant ut illi restituant tantum partem ab eis ablatam, cum aliter valde sit timendum quod nihil restituant, si obligentur ad totum. » Cette double remarque faite par le saint Docteur à l'occasion de la restitution dite *in solidum,* aura sans doute plus d'une fois lieu de s'appliquer à d'autres sortes de restitutions.

En résumé donc, il ne faut pas craindre de faire connaître aux nouveaux chrétiens leurs obligations de justice, et ce serait pure illusion que de croire les avoir convertis sérieusement, s'ils devaient rester et peut-être mourir en état de péché mortel pour n'y avoir pas satisfait. Il faut donc profiter de toutes les occasions, en public et en particulier, pour modifier cette mentalité qui n'est pas compatible avec le christianisme.

Q. — Dom Preisinger, dans son livre intitulé *A l'entrée du Sanctuaire,* cite un passage de Lanciscius, où il est dit : « Nous n'avons jamais conseillé à quelqu'un d'embrasser notre état de vie (la vie religieuse) à moins qu'il n'ait été pendant les six mois précédents libre de toute faute grave contre la chasteté, et qu'il n'ait donné lieu d'espérer qu'il ne retomberait plus. »

Que penser de cette épreuve de six mois ?

Quels progrès doit-on avoir faits dans la vertu de chasteté avant qu'on puisse émettre le vœu ?

Quelle conduite doit tenir un confesseur vis-à-vis d'un pénitent à vœux simples qui a été infidèle à ses promesses en matière de chasteté, et désire néanmoins faire la profession solennelle ?

R. — Embrasser la vie religieuse, c'est embrasser un *état* dans lequel on devra observer d'une manière spéciale, avec l'obéissance et la pauvreté, la vertu de chasteté. Or, qui dit *état* dit quelque chose de stable, de fixe, de durable. De plus l'*état religieux* est, de soi, tellement durable et tellement fixe qu'il ne doit cesser qu'avec la vie. On ne peut donc pas l'embrasser sans une volonté bien ferme d'en observer les obligations et tout d'abord les obligations essentielles résultant des trois vœux de religion. Et quiconque embrasserait cet

état sans cette volonté bien arrêtée commettrait un sacrilège.

C'est pour éviter ce danger et pour affermir les volontés que l'Eglise impose aux personnes désireuses d'entrer dans la vie religieuse un temps préalable d'épreuve, et tout spécialement le noviciat. Un des buts principaux du noviciat est, en effet, de permettre aux Supérieurs du futur religieux de s'assurer s'il est vraiment apte à la vie religieuse en général, et, d'une manière particulière, à la vie religieuse dans tel Ordre ou dans telle Congrégation. Il ne serait pas apte à la vie religieuse en général s'il montrait des dispositions opposées aux obligations résultant des vœux et spécialement du vœu de chasteté, et si, par des efforts de volonté persévérants et sérieux, il ne donnait l'espérance ferme qu'il résistera à l'avenir à ses mauvaises dispositions et qu'il s'affermira de plus en plus dans la vertu. Sans cette aptitude morale, les supérieurs ne pourraient licitement l'admettre à la profession religieuse, et lui-même ne pourrait licitement prononcer ses vœux.

L'*épreuve* est donc nécessaire pour la chasteté autant et plus que pour les autres vertus, et on peut appliquer à la profession religieuse ce qu'enseigne S. Alphonse, spécialement loué sur ce point par Benoît XIV *(De Syn. diœc.*, lib. II, II), par rapport aux ordres sacrés. A moins d'un cas extraordinaire de componction, cas j'allais dire en quelque sorte miraculeux, où l'intensité de la contrition donnerait les garanties de la durée d'une épreuve victorieusement subie, le simple état de grâce ne suffit pas, il faut une vertu affermie pour que quelqu'un puisse s'engager la conscience tranquille dans les ordres sacrés. Il en est proportionnellement de même pour la profession religieuse.

Quant à la durée de l'épreuve, Benoît XIV, *loc. cit.*, observe qu'on ne peut avoir une règle universelle, mais qu'il faut peser devant Dieu toutes les circonstances dans lesquelles se trouvent les personnes en question. Sur cette remarque du savant Pontife on peut, nous semble-t-il, faire deux observations. La première est que l'*épreuve*, pour mériter ce nom, ne doit pas être d'une durée très courte, surtout en ce qui concerne la vertu de *chasteté* dont nous nous occupons maintenant, à cause du dérèglement originel qui, en cette matière, se fait sentir d'une manière plus marquée peut-être qu'en beaucoup d'autres. Et ceci spécialement dans l'hypothèse, qui est celle de notre cas, où des chutes se seraient déjà produites. Mais, puisque *durée* il doit y avoir, est-il possible de déterminer un *minimum* universel de durée ? A cette question, on peut répondre que, de fait, aucun minimum n'est fixé ni par les lois ecclésiastiques, ni par le consentement de la plupart des principaux théologiens. En soi, l'Eglise pourrait sans doute, si elle le jugeait opportun, dicter des règles précises soit aux confesseurs, soit aux supérieurs. Mais tant que sa prudence ne lui aura pas fait porter ces règles, il reste à peu près impossible et par conséquent oiseux de chercher à déterminer ce *minimum universel* de durée.

Toutefois, et c'est ici l'objet de notre seconde observation, rien n'empêche que, pour des cas déterminés, les personnes ayant autorité pour le faire ne puissent fixer ce *minimum* pour leurs sujets. Parmi les *circonstances* auxquelles fait allusion Benoît XIV, une des principales à considérer est l'emploi que pourra recevoir le religieux en question et les dangers qu'il comporte au point de vue de la chasteté. Bien que tous les hommes portent en eux-mêmes le désordre originel et la source de tentations qui s'y trouve, il faut avouer que les circonstances extérieures de la vie, le milieu dans lequel, par exemple, le ministère ecclésiastique devra être exercé et les conditions de ce ministère pourront, toutes choses égales d'ailleurs, augmenter le péril de chutes. Ainsi certains ministères dans telles ou telles villes, ou encore le ministère apostolique auprès des infidèles et surtout auprès de telles ou telles catégories d'infidèles, augmentent certainement le péril. Il s'ensuit que *l'épreuve*, pour les religieux qui auront à exercer ce ministère, doit être plus sérieuse, et, partant, plus longue. Mais de ceci, qui reste juge compétent ? Les supérieurs légitimes. Si donc il est vrai que, dans tel Ordre, le *minimum* de six mois est fixé, il est à tout le moins très sage de l'observer dans cet Ordre, tout en se souvenant que ce ne peut être qu'un minimum et que, s'il est obligatoire, il ne l'est que pour cet Ordre, bien que cette détermination puisse être utile pour diriger le jugement à porter dans des cas semblables. Voilà, nous semble-t-il, ce qu'il y a à penser de cette épreuve de six mois, et dans ce qui précède on trouvera aussi une réponse suffisante à la question des progrès *qu'il faut avoir faits dans la vertu de chasteté avant qu'on puisse en émettre le vœu.*

Reste la troisième question : *Quelle conduite doit tenir un confesseur vis-à-vis d'un pénitent à vœux simples qui a été infidèle à ses promesses en matière de chasteté, et désire néanmoins faire la profession solennelle ?* Telle qu'elle est posée, cette question est purement théorique, c'est-à-dire ne se rapporte pas à un cas déterminé. Dans un cas déterminé, en effet, on saurait quel laps de temps sépare encore ce religieux de sa profession solennelle, quelle a été la fréquence de ses chutes, quelles ont été ces chutes elles-mêmes : péchés d'actions ou simplement de pensée, péchés solitaires ou non, et, dans ce dernier cas, avec quel genre de personnes. On devine assez le monde de considérations capables de modifier le jugement à porter. Aussi est-il impossible de donner ici une réponse adéquate. Il faudra se montrer beaucoup moins sévère pour une seule faute, commise par exemple dans une violente tentation par une personne restée longtemps chaste auparavant, et surtout s'il ne s'agit que d'une faute de pensée, que pour des fautes plus souvent répétées, et qui dénoteraient une mauvaise habitude non vaincue ou une faiblesse de volonté évidente.

Il importe de connaître, pour se prononcer sagement en des cas pareils, le pénitent dont il s'agit : dans son tempérament, dans ses antécédents, dans ses habitudes, et même dans ses origines, si c'est possible, car l'atavisme joue parfois, dans ces matières, un rôle important. Mais qui ne voit que, pour tout cela, une réponse précise est, comme nous l'avons dit, impossible ici ?

Q. — Dans le n° du 31 juillet 1913, l'explication que vous donnez au sujet de la confession *quamprimum* pour un missionnaire isolé me fournit l'occasion de vous demander votre avis sur des difficultés de même genre.

Deux missionnaires, Pierre et Paul, sont dans une île lointaine ; ils ont la vie commune, et sont comme curé et vicaire dans une paroisse, avec cette différence qu'ils n'ont la possibilité de voir un autre confrère que tous les 6 mois et plus.

Pierre a le malheur de commettre un péché *contra sextum, a)* seul, ou *b)* avec un complice catholique. *Quid ?*

R. — Le cas qui nous est présentement soumis (et où nous avons supprimé des détails dont tiendra compte notre réponse) ne ressemble en rien, malgré les apparences contraires, à celui qui a été résolu en 1913, p. 650.

Là, en effet, comme le remarque d'ailleurs fort bien notre correspondant, il est question des motifs qui peuvent autoriser un prêtre, tombé dans un péché grave et se trouvant dans l'impossibilité de se confesser *quamprimum,* à continuer à célébrer le saint sacrifice, après s'être excité à la contrition parfaite, quelle que soit la durée de cette impossibilité.

Ici il n'y a aucune impossibilité à se confesser par manque de confesseur, puisque le prêtre coupable a à côté de lui un confrère à qui il peut s'adresser. Mais il se trouve, d'après le cas, dans des conditions spéciales qui peuvent porter à se demander, non point s'il peut célébrer *sans se confesser,* mais s'il peut, tout en se confessant, *taire* la faute grave commise, tant qu'il ne rencontrera pas un autre confrère que celui avec qui il vit. C'est donc une question de dispense de l'*intégrité* de la confession, et rien de plus.

Tous les auteurs sont d'accord pour dire qu'une impossibilité morale ou un grave inconvénient spirituel ou temporel pour le pénitent ou pour le confesseur peut excuser de l'intégrité de la confession, c'est-à-dire permettre de taire, dans la confession faite *hic et nunc,* telle ou telle faute qui ne pourrait être manifestée sans entraîner le grave dommage en question, pour soi ou pour le prochain, avec obligation de la déclarer plus tard à un autre confesseur.

C'est d'après ces préliminaires que nous allons essayer de résoudre les cas proposés.

1er cas : Pierre a péché seul. — D'après ce qui a été dit ci-dessus, Pierre ne se trouve pas dans le cas de celui qui n'a pas de confesseur auquel il lui soit possible de s'adresser. Il en a un toujours à sa disposition, qu'il voit quand il veut. Il ne peut donc se baser sur le manque de *copia confessarii* pour célébrer la messe avant de s'être confessé.

Mais, dit-on, les raisons qu'il a de ne pas manifester à Paul son véritable état d'âme ne lui permettent-elles pas de célébrer sans se confesser, pourvu, bien entendu, qu'il soit suffisamment contrit ? — C'est ici qu'il y a lieu de distinguer.

1° Ces raisons ne lui permettent-elles pas de renvoyer sa confession à l'époque où il pourra rencontrer un autre confesseur à qui il lui sera loisible de s'ouvrir sans sérieux inconvénient ? — Nous croyons que non, car, quand même ces raisons l'autoriseraient (ce que nous examinerons tout à l'heure) à omettre provisoirement l'accusation de sa faute grave en le dispensant de l'intégrité, elles ne le dispenseraient pas de toute confession, dès lors qu'il peut, en taisant cette faute, en recevoir l'absolution indirecte.

Ces raisons l'autorisent-elles vraiment à taire la faute grave dont l'accusation aurait pour lui et pour son unique confrère les conséquences qu'énumère l'exposé du cas ?

Parmi ces raisons, nous ne tiendrions pas la première comme suffisante pour excuser de l'intégrité, parce que nous ne voyons pas trop comment, par suite de l'aveu de Pierre, « ses relations avec Paul deviendraient encore plus tendues. » Paul, par cela seul qu'il est prêtre, doit avoir assez conscience de son devoir de confesseur pour ne rien laisser paraître au dehors qui puisse rendre la confession odieuse, que celui qui s'adresse à lui soit un prêtre ou un laïque, peu importe. Et Pierre, de son côté, ne peut guère, sans juger témérairement son confrère, supposer qu'il pourrait abuser de quelque manière de son aveu pour lui rendre la vie plus dure. Donc cette première raison ne nous paraît point pratiquement recevable.

Les deux autres raisons qui au fond reviennent au même, ont *à priori* une tout autre importance, pourvu qu'elles soient réelles, c'est-à-dire vraiment fondées et sans qu'il y ait lieu de craindre que Pierre ne se fasse illusion sur leur valeur, porté peut-être qu'il serait à s'exagérer les difficultés pour s'éviter un aveu que les circonstances rendent particulièrement pénible.

Si donc Pierre est sérieusement fondé à craindre que Paul sera « gravement scandalisé par son aveu, » c'est-à-dire « entraîné à se laisser aller lui-même à des fautes de même nature lorsqu'il connaîtra la chute de son confrère, » dont la vertu est pour lui le frein nécessaire, ou du moins sans lequel il devient fort probable qu'il succombera à son tour, il peut se considérer comme dispensé de la loi de l'intégrité jusqu'à ce qu'il trouve une occasion où il lui sera possible de s'accuser de sa faute, sans avoir à redouter de pareilles conséquences.

A plus forte raison lui est-il non seulement loisible de taire en confession la faute qui scandaliserait si gravement Paul, mais il serait *obligatoire* pour lui de n'en pas parler, si, vu la faiblesse de Paul, Pierre était moralement convaincu que

son aveu aurait pour conséquence un débordement de passion de la part de Paul son confesseur, tel que la mission en serait compromise, comme le dit la 3e raison.

Mais, redisons-le encore, comme l'illusion est grandement à craindre en ceci, pour bénéficier de la solution que nous venons de donner, il faudrait que les raisons invoquées fussent assez bien constatées pour constituer, non pas une simple appréhension plus ou moins vague des funestes conséquences indiquées, mais une crainte vraiment grave et vraiment fondée qu'elles se produiraient comme suite de l'aveu fait par Pierre.

2e cas : Pierre a péché avec un complice catholique. — Ce cas fait intervenir une complication qui en rend la solution moins aisée.

Le complice de Pierre ne pouvant décemment s'adresser à lui, même en taisant le péché de complicité dont Pierre ne peut tenter de l'absoudre sans tomber sous la très grave censure que l'on sait, devra, en effet, s'adresser à Paul, à ce même Paul dont le portrait a été tracé dans le premier cas. S'il lui confesse son péché avec la circonstance de sacrilège, Paul ne pourra pas ne pas en conclure que Pierre est le complice de la personne qu'il entend, et de là, que Pierre s'en taise ou non dans sa confession propre, toutes les conséquences énumérées précédemment.

Il y aurait bien à cela remède assez facile à trouver pour le complice de Pierre, s'il était au courant de la situation et un peu théologien. Mais il est bien probable qu'il ignore tout et que son bagage théologique n'est pas lourd. — S'il connaissait la situation telle qu'elle est décrite dans le 1er cas, il serait dispensé, aussi bien que Pierre, de l'intégrité, jusqu'à ce qu'il puisse s'adresser à un autre confesseur. Mais il est très probable qu'il l'ignore et que, par conséquent, il ne peut bénéficier de cette excuse pour ne pas accuser le péché de complicité. — S'il était un peu théologien, il saurait aussi que dans les circonstances actuelles du cas, le péché de complicité ne pouvant être accusé sans que le complice soit clairement manifesté, il y a là pour celui qui a péché avec Pierre une raison suffisante de taire le péché de complicité, puisque une opinion sérieusement probable, d'une probabilité extrinsèque au moins, dispense en pareil cas de l'intégrité la personne qui a besoin de se confesser et qui ne peut trouver un autre confesseur. C'est bien la situation du complice de Pierre, et, par suite, s'il était instruit de cette opinion, il pourrait la suivre en pratique et taire la circonstance qui découvrirait la complicité de Pierre. Mais il est bien à craindre qu'il ne connaisse pas cette opinion qui arrangerait tout.

Enfin, comme il n'y a pas nécessité pour ce complice, on le suppose du moins, de se confesser pour accomplir le précepte pascal qu'il ne pourrait omettre sans scandale, il lui serait sans doute loisible de renvoyer sa confession à plus tard et d'attendre la venue d'un autre prêtre auquel il pourrait s'adresser sans danger. Mais il n'est pas tenu de s'imposer une telle gêne, cela se conçoit, et, s'il est vraiment pieux, il tiendra à sortir au plus vite de son état de péché en allant trouver Paul.

Toutes ces solutions possibles n'ont donc aucune chance d'être appliquées, en raison de l'ignorance du complice de Pierre qui, d'une part, ne soupçonne sans doute pas les inconvénients graves de l'aveu complet à faire par lui à Paul, ni le moyen de se tirer d'affaire en taisant la circonstance néfaste pour ne pas dévoiler la faute de Pierre.

Dans ces conditions, Pierre se trouve en face de la nécessité, ou de laisser son complice se confesser comme il croira devoir le faire, malgré tout ce que sa confession peut avoir de désastreux pour lui, pour son confrère Paul, et même pour la mission, ou de l'instruire de la manière dont il peut mettre provisoirement ordre à sa conscience sans compromettre aucun intérêt.

Evidemment c'est au second parti que Pierre n'hésiterait pas à recourir *si la chose était licite*. Mais peut-on dire qu'elle le soit? Telle est bien la question à résoudre finalement.

Elle ne pourrait être licite que si les inconvénients redoutés comme conséquence de la confession intègre du complice l'emportent sur ceux qui peuvent résulter de l'avertissement donné par Pierre à celui-ci pour l'amener à taire la circonstance du sacrilège. Nous connaissons les premiers par l'exposé du cas. Reste à mettre les seconds en évidence, et de la comparaison des deux pourra résulter une solution plus ou moins ferme.

D'abord il y a de si graves inconvénients à manifester au complice les raisons que Pierre a de redouter l'aveu fait à Paul de la faute commune, que nous ne pensons pas qu'il puisse être permis à Pierre de les lui faire connaître. Ce serait nuire très gravement à la réputation de Paul et discréditer son ministère auprès des âmes ; car comment pouvoir compter absolument sur la discrétion du complice auquel auraient été faites de pareilles ouvertures ? et ce discrédit rejaillirait infailliblement sur la mission. Les inconvénients paraissent ici plus graves et plus certains que ceux qu'on redoute de l'aveu pur et simple, et, par conséquent, ce moyen d'arriver à obtenir le silence du complice semble devoir être écarté.

Il y a moins d'inconvénients, sans nul doute, moins immédiats et moins graves, à instruire le complice de l'opinion théologique qui permet de ne pas déclarer *hic et nunc* une faute qui ne peut être dite sans manifester l'autre complice, car la réputation de personne n'est intéressée dans la question, et quand même il y aurait indiscrétion de la part de la personne ainsi avertie, cette indiscrétion n'aurait pas, loin de là, les mêmes funestes effets que la précédente.

Mais le complice comprendra-t-il bien le motif qui porterait Pierre à l'avertir de la sorte sans être interrogé ? N'y verra-t-il pas un moyen détourné d'arriver à réitérer plus facilement la faute commune en l'assurant qu'il peut la taire en confession ? Ne risque-t-il pas d'en tirer la consé-

quence, désastreuse pour lui et pour les autres, qu'après tout les pénitents ne sont pas tenus si rigoureusement à l'intégrité, puisque les prêtres enseignent à ne pas en tenir compte dans un cas qui les gêne personnellement ? Ne dira-t-il pas aux autres ce qu'on lui aura appris à lui-même et n'en tireront-ils pas, les uns ou les autres, de semblables conclusions qui peuvent être funestes aux âmes ? D'ailleurs tiendra-t-il compte de cet avertissement qu'on ne peut lui imposer ?

Voilà, ce nous semble, tout autant d'inconnues qui nous feraient hésiter à instruire le complice de l'opinion susdite, au cas du moins où il n'interrogerait pas et où, par conséquent, Pierre devrait prendre l'initiative.

Si cependant on pouvait compter absolument sur l'intelligence, le bon esprit et la discrétion du complice, nous ne verrions pas que, dans les conditions critiques où il se trouve, Pierre ne puisse licitement l'avertir et détourner ainsi le mal qui menace par ailleurs.

Au cas où l'on n'aurait pas de fort sérieuses probabilités de réussir à éclairer le complice sans risques graves d'indiscrétion, mieux vaudrait, ce nous semble, prier Dieu de remédier lui-même au mal et s'en remettre à la Providence sans rien dire au complice.

Mais il est bien évident qu'alors Pierre n'aurait plus lui-même de motifs de taire sa faute.

Q. — Nous avons la faculté de réciter le rosaire à la place du bréviaire, *quando adest rationabilis causa*.

Tous les auteurs qui en parlent se contentent de dire : « *Pro toto officio, dicendæ sunt quindecim decades* » ; ils ne disent rien du cas où l'on ne veut remplacer que les Vêpres.

1° Est-on obligé de réciter le rosaire tout entier pour satisfaire à l'obligation d'une partie du bréviaire ?

2° Dans le cas de la négative, quel serait le minimum de dizaines à dire pour chaque partie de l'office ?

R. — Evidemment, la faculté accordée vise l'hypothèse d'un remplacement intégral de tout l'office du bréviaire par un rosaire. L'office est divisible. Le rosaire correspondant l'est-il aussi, et comment ? Ce sont là deux questions que seul pourrait résoudre de manière authentique celui qui a autorisé la commutation pour l'ensemble.

Nous pensons que cette division serait juste, en principe. Mais comment la faire ? Le bréviaire, en comptant Matines pour 3 et en donnant à chacune des autres Heures le coefficient 1, comprend 10 parties. Le rosaire comporte 15 dizaines. Cela fait donc mathématiquement une dizaine et demie pour chaque partie du Bréviaire. Mettons « deux », pour être large. A s'en tenir donc au pur raisonnement, l'omission d'une partie du Bréviaire serait compensée par la récitation de deux dizaines du chapelet.

Raisonnement pur, disions-nous, et auquel il semble qu'en bonne honnête logique l'on pourrait se tenir *tuta conscientia*. Mais, dans ces matières-là, il est bon d'appuyer le raisonnement sur l'autorité. Aussi, ne voudrions-nous point donner cette réponse pour une solution suffisante de la difficulté proposée. Il faut en référer à l'autorité qui a dispensé, seule qualifiée pour résoudre de façon normale le problème.

Q. — L'aimable *Ami* voudrait-il m'aider à trouver l'histoire, si elle existe, de la forme du nimbe qu'on met ordinairement sur la tête de Notre-Seigneur ?

R. — I. Définition. — Le *nimbe*, du latin *nimbus*, se définit l'*irradiation de la tête*, qui est la partie la plus noble du corps, étant le siège de l'intelligence et de la volonté. Dès le VIe siècle, S. Isidore de Séville lui donnait ce nom : « Lumen quod circa angelorum capita pingitur, *nimbus* vocatur [1]. »

Le nimbe signifie la sainteté acquise, c'est-à-dire la *béatitude* céleste, et secondairement la *puissance* et la *souveraineté*.

II. Diverses espèces de nimbes. — La forme du nimbe est double : *diffuse*, ou *circonscrite*.

a) La forme diffuse. — Dans le premier cas, la tête rayonne et projette sa lumière, mais sans contours délimités.

b) La forme circonscrite. — Dans le second cas, le nimbe est *rond*, ou *carré*, *triangulaire*, *losangé*, *rayonnant*, *à pans*, *étoilé* ; diaphane ou opaque, simple ou orlé ; le disque est uni ou crucifère.

III. Histoire du nimbe. — Le nimbe se rencontre dans l'iconographie païenne ; son origine semble avoir été l'usage de protéger de la poussière les statues des dieux dans les temples. C'est au paganisme que fut emprunté le signe du nimbe, pense-t-on.

Dans le haut moyen âge, notamment en Italie, le nimbe *carré* est l'attribut des personnes élevées en dignité et en sainteté, mais encore vivantes. On voit des papes, des empereurs et des rois représentés avec cette caractéristique.

Les Grecs, comme les Latins, entouraient d'un nimbe crucifère la tête des trois personnes divines ; chez eux, trois lettres sont tracées sur les branches visibles de la croix du nimbe et forment les deux mots ὁ ὢν, qui signifient *l'Etre*. En Occident, le nimbe, si orné soit-il, ne porte jamais ces signes emblématiques.

A l'époque de la Renaissance, le nimbe triangulaire, simple ou double, est parfois donné à Dieu, particulièrement au Père et aux personnes réunies de la Sainte Trinité.

Le nimbe crucifère entoure non seulement la tête de Dieu, mais encore les symboles divins, comme la droite du Père, l'agneau figurant le Fils, la colombe représentant le Saint-Esprit [2].

---

[1] Isid. Hispalen., lib. XIX, cap. 31.

[2] L. Cloquet, *Eléments d'Iconographie chrétienne*, p. 17-19. — Didron, *Manuel d'Iconographie chrétienne*, XLI. — Abbé Pascal, *Institutions de l'art chrétien*, t. I, p. 35, 92. — Barbier de Montault, *Traité d'Iconographie chrétienne*, t. I, p. 33-36.

LES CANTIQUES DU PSAUTIER DE PIE X

XII

LE CANTIQUE DE JÉRÉMIE : *Audite verbum Domini, gentes* [1], POUR LES 1res LAUDES DU JEUDI

Il existe dans la prophétie de Jérémie un groupe de chapitres que les interprètes sont convenus d'appeler le « Livre des consolations ». Ce sont les quatre chapitres xxx, xxxi, xxxii, xxxiii. Jérémie y annonce en effet la restauration par Dieu des royaumes d'Israël et de Juda, mais par-dessus ce rétablissement le prophète découvre et salue l'avènement heureux de l'ère messianique, qui un jour se lèvera sur le véritable Israël de Dieu, c'est-à-dire sur le monde entier converti au Christ et à sa religion [2].

Le cantique *Audite verbum* que nous allons commenter a été détaché de l'un de ces chapitres, du xxxie, où Jérémie a surtout en vue la restauration des dix tribus ou du royaume d'Israël. Chacun sait que ce royaume du nord tomba le premier sous les coups de la divine justice, en 722 ; le royaume du midi, celui de Juda, lui survécut pendant 134 ans, la dernière déportation des Judéens à Babylone n'ayant eu lieu qu'en 588. Quand notre prophète composa l'oracle *Audite verbum*, le royaume de Samarie n'existait donc plus depuis plus d'un siècle, et celui de Jérusalem touchait à son terme, car l'on croit que Jérémie écrivit les chapitres xxx-xxxiii vers la fin du règne de Sédécias, dernier roi de Juda, exactement en la dixième année de ce monarque [3]. On était alors en plein siège ; la Ville sainte se trouvait enveloppée tout entière par les armées de Nabuchodonosor [4]. « Le prophète lui-même gémissait en prison [5], et Jérusalem subissait les maux affreux qu'il lui avait prédits. C'est précisément cette heure désespérée que Dieu choisit pour annoncer à la nation ingrate, par la bouche du « prophète de malheur », qu'elle ne périra point, que par elle les païens parviendront à la connaissance de la vérité et que le Messie sortira de la maison de David conformément aux antiques promesses [6] ».

Or l'*Audite verbum* est un oracle qui à la lettre et directement concerne surtout les dix tribus, ces infortunés « restes d'Israël », déjà en exil et épars dans tout l'empire babylonien [7].

Conformément à notre habitude, nous allons distribuer parallèlement les deux textes : celui du psautier et celui de la Vulgate latine.

PSAUTIER	VULGATE
1. — Audite verbum Domini, Gentes, Et annuntiate in insulis quæ procul sunt. 2. — Et dicite : Qui dispersit Israël, congregabit eum : Et custodiet eum sicut pastor gregem suum.	10. — Audite verbum Domini, Gentes, et annuntiate in insulis quæ procul sunt, et dicite : Qui dispersit Israël congregabit eum, et custodiet eum sicut pastor gregem suum.
3. — Redemit enim Dominus Jacob, Et liberavit eum de manu potentioris.	11. — Redemit enim Dominus Jacob, et liberavit eum de manu potentioris.
4. — Et venient, et laudabunt in monte Sion : Et confluent ad bona Domini. 5. — Super frumento, et vino, et oleo, Et fœtu pecorum et armentorum : 6. — Eritque anima eorum quasi hortus irriguus, Et ultra non esurient.	12. — Et venient, et laudabunt in monte Sion : et confluent ad bona Domini super frumento, et vino, et oleo, et fœtu pecorum et armentorum ; eritque anima eorum quasi hortus irriguus, et ultra non esurient.
7. — Tunc lætabitur virgo in choro, Juvenes et senes simul : 8. — Et convertam luctum eorum in gaudium, Et consolabor eos, et lætificabo a dolore suo.	13. — Tunc lætabitur virgo in choro, juvenes et senes simul ; et convertam luctum eorum in gaudium, et consolabor eos, et lætificabo a dolore suo.
9. — Et inebriabo animam sacerdotum pinguedine : Et populus meus bonis meis adimplebitur.	14. — Et inebriabo animam sacerdotum pinguedine, et populus meus bonis meis adimplebitur, ait Dominus.

C'est en hébreu, comme tout le reste du livre de Jérémie, que ce fragment fut rédigé. Les versets à commenter ici n'offrent rien de particulier au point de vue grammatical qui mérite d'être relevé. On n'y découvre point de ces formes aramaïsantes qu'on rencontre assez fréquemment ailleurs chez notre prophète. Ce qu'il importe de signaler, ce sont les différences assez notables de l'hébreu actuel (massorétique) avec le texte grec. Nous les noterons au cours de la traduction française.

I

1. — Ecoutez la parole de Jéhovah, nations,
Et annoncez-la aux îles lointaines [8].
2. — Et dites : « Celui qui a dispersé Israël le rassemblera,
Et le gardera comme un berger son troupeau.
3. — Car Jéhovah [9] a racheté Jacob,
Et il l'a arraché des mains d'un plus fort que lui. »

II

1. — Ils viendront et jubileront
Sur les hauteurs de Sion ;
2. — Ils afflueront [10] vers les biens de Jéhovah :
Vers [11] le blé, et le vin nouveau, et l'huile, et
les brebis et les bœufs ;
3. — Leur âme sera comme un jardin arrosé [12],
Et il ne leur arrivera plus de se dessécher [13].

[1] Jérém., xxxi, 10-14.
[2] Cf. Jérém., xxx, 20-22.
[3] Sédécias règna 11 ans, de 599 à 588. Cf. Zschokke, *Historia sac. Antiq. Test.*, p. 241.
[4] Le siège dura deux ans. (Cf. Zschokke, *ibid.*).
[5] Cf. Jérém.. xxxii, 1-4.
[6] Fillion, *La Sainte Bible*, t. v, p. 634.

[7] La partie prophétique du chap. xxxi qui intéresse plus spécialement Juda ne commence qu'au ℣ 23.
[8] Mot à mot : « dans les îles du [pays] lointain. »
[9] Le grec porte Κύριος, traduisant ainsi, comme d'ordinaire, le nom sacré : Jéhovah. On sait que les Juifs lisaient ce nom ineffable avec les voyelles du mot Adonaï, qui veut dire « Seigneur. »
[10] Le grec porte : ἥξουσι. Mais l'hébreu *nàh'arou* = ils se répandront comme un torrent, est bien plus énergique et pittoresque. La Vulgate a donc bien traduit par *affluent*.
[11] Le grec intercale ici le mot γῆν, dont les mots qui suivent forment autant de compléments : la *terre* du *blé*, du *vin*, des *fruits*, etc.
[12] Le grec porte : ὥσπερ ξύλον ἔγκαρπον, *comme un arbre fruitier*. Avec une nuance différente, la même idée d'*abondance* demeure exprimée toujours dans le grec comme dans l'hébreu.
[13] Les Septante et la Vulgate traduisent : « Et ils n'auront plus faim désormais. » On suppose qu'ils ont lu *rhab* au lieu de *d'ab*. Cf. Knabenbauer *In Jerem.*, p. 380. Il est plus simple d'admettre qu'ils ont paraphrasé légèrement la pensée du prophète : ils ne tomberont plus d'inanition *par suite de la*

III

1. — Alors la jeune fille s'égaiera à la danse [1]
Et les jeunes gens [2] et les vieillards ensemble [3].
2. — Je changerai leur deuil en joie... [4]
Je ferai succéder l'allégresse à leur douleur [5];
3. — Je rassasierai [6] de graisse [7] l'âme des prêtres [8],
Et mon peuple de mes biens sera rempli —
[parole de Jéhovah.

* * *

Nous partageons, comme on le voit, l'*Audite verbum* en trois strophes d'égale longueur et de trois vers chacune. Cette division est évidemment basée sur les idées, lesquelles forment trois groupements assez distincts : d'abord le prophète annonce en termes généraux le rétablissement d'Israël ; il décrit ensuite la prospérité à venir du peuple délivré ; enfin il fait un tableau poétique des joies qui feront battre le cœur d'Israël.

Entrons dans le détail du commentaire.

* * *

Première strophe :

1. — Ecoutez la parole de Jéhovah, nations,
Et annoncez-la aux îles lontaines !
2. — Et dites : « Celui qui a dispersé Israël le ras-
[semblera,
Et le gardera, comme un berger son troupeau.
3. — Car Jéhovah a racheté Jacob,
Et il l'a arraché des mains d'un plus fort que lui. »

Tel est le « message » de Jéhovah, ou plutôt son oracle sous forme de *message* aux nations. Il convient de remarquer en effet que cet oracle, ou prophétie, est désigné au début sous le nom de *dabar* et à la fin sous le nom de *naoum :* deux termes qui désignent — le second surtout — toute communication importante de Jéhovah. D'ailleurs la haute portée de cette prophétie est assez mise en relief par la solennité des expressions qui remplissent le premier vers, aux deux hémistiches synonymiquement parallèles :

Ecoutez... Nations !
Annoncez-la (parole de Jéhovah) aux *îles lointaines !*

C'est aux *goïms,* aux nations étrangères sans distinction, que le prophète s'adresse ; il leur demande de faire silence et d'écouter.

On sait que les dix tribus que cette prophétie concerne spécialement, avaient été dispersées aux quatre vents du ciel et se trouvaient un peu sous tous les soleils. Ce n'est donc point risquer une interprétation fausse que de supposer que Jérémie s'adresse tout d'abord aux peuples d'Assyrie et de Babylonie, aux habitants des rives de l'Euphrate et du Tigre, chez qui les enfants d'Israël furent déportés. Mais par les *goïms* il faut aussi entendre dans l'espèce toutes les nations qui peuplaient le monde alors connu, car dans le second hémistiche parallèle Jérémie signale les « îles du lointain », et veut que la « parole de Jéhovah » leur soit communiquée ; de sorte que les destinataires et les messagers de l'oracle divin semblent bien être tous les peuples de la terre en général, quelles que soient leurs races et leurs religions. Et de vrai, la Bible réunit quelquefois les deux noms : *îyyê haggoîm, insulæ gentium,* = les « îles des nations [1]. » Le nom d'*îles* paraît avoir le plus souvent désigné dans l'Ecriture les contrées situées à l'ouest de Chanaan [2] ; on pense que Jérémie connaissait l'île de Crète qu'il appelle l' « île de Caphtor [3], » et l'île de Chypre qu'il nomme « Kittim [4]. » Tels sont donc les pays que le prophète d'Anathoth avait en vue au début de l'*Audite verbum.* Dans un passage célèbre le prophète Isaïe s'était exprimé en termes à peu près semblables :

Iles, faites silence pour m'écouter,
Et que les *peuples* raniment leurs forces,
Qu'ils approchent, puis qu'ils parlent ! [5]

Pour Isaïe, comme pour Jérémie, les « îles » sont synonymes de « peuples », et même désignent le monde entier, les « extrémités de la terre [6]. »

Les commentateurs se demandent si notre prophète a prononcé de vive voix ou s'il a écrit seulement l'oracle qu'il veut voir porté aux nations. Avec la plupart des critiques nous inclinons vers la seconde hypothèse ; on pense généralement [7] que les chapitres xxx et suiv. furent réunis en un *libellus* mis plus tard à la disposition des enfants d'Israël, et dans lequel tous pouvaient lire le résumé des magnifiques espérances que Jéhovah leur réservait. C'est pourquoi le Seigneur ordonne à Jérémie d'*écrire dans le livre* [8] et non de parler ou de faire entendre sa voix aux exilés de Babylone.

Après avoir désigné les destinataires et les mes-

faim et de la détresse. Cf. Rosenmüller *in h. l.* — La leçon de l'hébreu doit être préférée.

1 Le grec porte le pluriel au lieu du singulier de l'hébreu : χαρήσονται παρθένοι. De plus il traduit l'hébreu *b'mahol* = *danse* par : ἐν συναγωγῇ *dans la réunion.* Evidemment le sens de l'hébreu est meilleur.

2 Les Septante rattachent ces premiers mots à l'hémistiche précédent : ἐν συναγωγῇ νεανίσκων ; cette construction change le sens général du vers, détruit la strophique, et fait violence au texte parce qu'elle suppose la suppression d'un *vav* (devant *bahourim*). Il faut avouer cependant que dans certains *codices* ce *vav* supprimé par le grec ne se rencontre point.

3 Les Septante traduisent : καὶ πρεσβύται χαρήσονται ; ils ont pris l'adverbe *iah'dâoû = ensemble* pour un verbe *ihêdoû = se réjouiront.*

4 L'hébreu actuel porte ici : « et je les consolerai » ; la Vulgate a conservé cette incise, mais on ne la trouve pas dans le grec. C'est le grec qu'il convient de suivre, car le *consolabor eos* paraît être une glose, qui détruit d'ailleurs l'harmonie de la strophe, et n'ajoute rien au sens général.

5 Le grec porte : ποιήσω αὐτοὺς εὐφραινομένους. L'hébreu est plus expressif : je les remplirai d'allégresse dans la mesure même où ils avaient été remplis de chagrin. Il ne semble pas que les Septante aient rattaché le mot hébreu : *migôuâm* (= *loco tristitiæ*) au second hémistiche du deuxième vers, auquel il appartient pourtant ; mais ils l'ont rejeté dans le vers suivant.

6 Ici le grec porte : μεγαλυνῶ και μεθύσω. Le premier verbe ne répond à rien dans l'hébreu actuel, à moins que les Septante aient eu sous les yeux un texte où se lisait un verbe *rbthi : je magnifierai,* comme le suppose Knabenbauer, *op. cit.*, p. 381. — Quant au verbe μεθύσω il rend inexactement l'hébreu *rivvêthi,* pour deux motifs : d'abord, parce qu'il n'est pas question dans le texte hébreu d'un *enivrement,* mais d'un *rassasiement ;* tel est du reste le sens premier du radical ; ensuite parce que *s'enivrer de graisse* est une formule qui répugne au bon goût et au bon sens.

7 Le grec a supprimé le mot *dàshen* = graisse.

8 Le grec ajoute ici : υἱῶν Λευί.

1 Cf. Gen., x, 5 ; Sophon., ii, 11.

2 Cf. Ps. lxxii, 10; Is., xl, 15 ; xli, 1 ; Ezéch., xxxix, 6.

3 Cf. Jérém., xlii, 4. Telle est l'interprétation de Calmet, de Delitzsch, d'Ewald, de Keil, de Hummelauer.

4 Jérém., ii, 10. Cf. Hagen, *Lexicon,* s. h. verb.

5 Is., xli, 1.

6 Is., *ibid.*, 5.

7 Cf. Rosenmüller, *in. h. l.;* Knabenbauer, *in h. l.*

8 Jérém., xxx, 2.

sagers du *naoûm* de Jéhovah, Jérémie formule la teneur de l'oracle lui-même :

Et dites : « Celui qui a dispersé Israël le rassemblera,
Et le gardera, comme un berger son troupeau. »

Aucun nom n'est donné, mais il est clair que celui qui « rassemblera Israël » est le même qui assume la responsabilité de l'oracle et dont les nations doivent écouter la voix, c'est-à-dire Jéhovah en personne, dont il est parlé d'ailleurs au vers suivant.

Le prophète décrit le double rôle du Seigneur vis-à-vis d'Israël son peuple : rôle de justice d'abord et ensuite rôle de miséricorde. Le rôle de la justice, Dieu l'exerça quand il « dispersa » Israël parmi les nations ; le souffle de sa colère, comme un vent de tempête, n'avait-il pas jeté les dix tribus aux extrémités du monde? Mais le rôle de la miséricorde, Dieu promettait de l'exercer aussi, en s'engageant à « rassembler » ceux qui étaient épars sur la terre d'exil. Jérémie se sert, pour rendre sa pensée, de verbes et d'expressions qui rappellent tout à fait l'office du berger veillant dans la plaine sur le troupeau confié à ses soins : le berger rappelle les brebis, les rassemble, les conduit, les pousse devant lui, et surtout les défend et les garde. Ainsi Jéhovah en agira-t-il vis-à-vis de son peuple, car il s'en déclare le « berger, » le pasteur : *roë*.

De cette conduite de Dieu une double leçon se dégage, et les nations doivent la retenir, à savoir, d'abord que ceux-là se tromperaient gravement qui s'imagineraient que Jéhovah n'a pas assez de puissance pour protéger son peuple contre ses ennemis ; ensuite que la punition d'Israël et son relèvement plus tard doivent être regardés comme l'œuvre de la Providence, qui après avoir châtié ses enfants coupables sait aussi leur rendre, le moment venu, la paix et le bonheur. Ainsi les épreuves de la nation sainte ne sont pas causées par la puissance des Assyriens et des Babyloniens, mais plutôt par la volonté de Dieu.

Comment et à quelle condition s'opérera la restauration d'Israël? La prophétie nous le fait connaître en ces termes :

« *Car* Jéhovah a *racheté* Jacob,
Et il l'a *arraché* des mains d'un plus fort que lui. »

La causale *ki phâdâh* marque la dépendance logique existant entre les deux derniers vers de la première strophe. En traduisant l'hébreu *phâdâh* par : « Jéhovah a *racheté*..., » nous imitons les Septante qui portent : ἐλυτρώσατο ; peut-être vaudrait-il mieux traduire plus littéralement : « Jéhovah a *coupé les liens* [qui retenaient captif] Jacob. » Le verbe hébreu a en effet le sens de « briser en coupant », de séparer violemment une chose d'une autre [1]. Ainsi le premier hémistiche répondrait exactement au deuxième, qui lui est parallèle : « Il l'a arraché [2] de la main *d'un plus fort* que lui. »

[1] Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1091.
[2] Dans le verbe hébreu *gâal*, il existe une nuance qui ne doit pas échapper à l'interprète, celle de « vengeance » exercée par celui qui délivre, qui arrache le captif au pouvoir du vainqueur.

Ce « plus fort » ce sont les païens, les peuples vainqueurs d'Israël. Qu'on ne s'étonne pas, au surplus, de lire ici le nom de Jacob en place de celui d'Israël ; les deux noms sont assez souvent employés l'un pour l'autre dans l'Ecriture, et nombreux sont les passages des prophètes où le nom de Jacob sert, comme celui d'Israël, à désigner le royaume des dix tribus [1]. En général, « Jacob » est aussi synonyme dans la Bible de « peuple de l'alliance », « peuple choisi de Jéhovah » [2] ; identification qui trouve sa réalisation la plus élevée dans son application à l'Eglise ou au peuple chrétien.

* * *

Deuxième strophe :

1. — Ils viendront et jubileront
Sur les hauteurs de Sion ;
2. — Ils afflueront vers les biens de Jéhovah :
Le blé, et le vin nouveau, et l'huile, et les [brebis et les bœufs ;
3. — Leur âme sera comme un jardin arrosé,
Et il ne leur arrivera plus de se dessécher.

Cette strophe a pour but de décrire la prospérité à venir du peuple délivré. Il s'agit sans doute pour les restes des dix tribus d'une délivrance temporelle et d'une prospérité d'ordre matériel, mais il convient de remarquer en outre qu'ici, comme toujours dans l'histoire du peuple de Dieu, les joies et les félicités nationales sont aussi et essentiellement des joies religieuses, religieuses dans le principe ou la source d'où elles émanent, religieuses encore dans leur manifestation.

C'est « sur les hauteurs de Sion » que les enfants d'Israël viendront tout d'abord commencer leurs réjouissances. Or par « les hauteurs de Sion » il faut entendre le temple que Salomon édifia et que Zorobabel devait rebâtir sur la colline de ce nom. L'interprète chaldéen a paraphrasé dans le même sens que nous le second hémistiche du premier vers : « Ils viendront, écrit-il, à la montagne de la maison du sanctuaire, qui est construit sur Sion [3]. » Les Hébreux avaient en effet l'habitude de rapporter à Jéhovah l'honneur de tout ce qui leur arrivait d'heureux. Quand ils se réjouissaient, c'était donc en lui qu'ils se plaisaient à le faire ; il leur semblait que leur bonheur en devenait plus grand. — Ici la pensée qu'exprime Jérémie rappelle celle du prophète Isaïe, qui avait annoncé auparavant lui aussi que le peuple d'Israël délivré ferait retentir de ses cris de jubilation les sommets de la sainte montagne :

Ils viendront en Sion avec des cris de joie ;
L'allégresse couronnera leur tête... [4]

Après tout, ces joies et ces clameurs, ces ovations de reconnaissance à Dieu, devaient être motivées par l'abondance des biens dont le Seigneur comblerait les rachetés. Jérémie nous montre ces masses de captifs, revenus au pays de leurs pères, se précipitant comme un torrent *(nâharoû)* vers

[1] Cf. Is., IX, 8 ; XVII, 4 ; Osée, X, 11 ; XII, 2 ; Mich., I, 5.
[2] Cf. Deut., XXXIII, 4, 10, 28 ; Judith, XIII, 31 ; etc.
[3] Cité par Rosenmüller, *in h. l.*
[4] Is., XXXV, 10.

« le bien », c'est-à-dire vers les richesses de toute sorte que Jéhovah s'engage à leur prodiguer. Les rachetés confesseront ainsi qu'ils devront au Seigneur, Dieu d'Israël, leur prospérité et leur abondance. Tel était d'ailleurs le sentiment commun du peuple depuis Moïse : bénédictions et malédictions, bonheur et adversité, tout pour lui venait de la main de Dieu qui affirmait par là sa providence et l'autorité de son gouvernement théocratique, punissant par des châtiments les révoltes de la nation, ou récompensant sa fidélité par des faveurs et des biens [1].

Suit le détail de ces richesses promises aux enfants d'Israël après la délivrance : c'est le blé d'abord ; puis le *thîrosch* ou le vin nouveau, le moût dont les saveurs étaient tant appréciées [2] ; et encore l'huile, le jus précieux de l'olive ; et enfin le grand et le petit bétail ; toutes choses qui à toutes les époques constituèrent la fortune du peuple de Dieu, peuple éminemment agricole, vivant de son sol, de ses troupeaux. Aussi presque toujours les prophètes, depuis Moïse, et Jéhovah lui-même, se plurent-ils, quand ils parlaient des destinées futures d'Israël, à rappeler que l'abondance des biens de la terre, et très spécialement l'abondance du blé, du vin et de l'huile [3], serait le partage de la nation préférée et privilégiée. Mais s'adressant aux tribus du royaume de Samarie Jérémie devait, ce semble, être goûté et compris à merveille, du moment qu'il leur annonçait toutes ces richesses matérielles ; car c'étaient précisément les richesses qui distinguaient leur ancien territoire entre les autres contrées de la Palestine entière. Ephraïm avait reçu les bénédictions de cette nature en apanage. Moïse, se faisant l'écho du patriarche Jacob [4], n'avait-il pas prophétisé :

> Béni de Jéhovah est son pays [5],
> A lui le précieux don du ciel, la rosée,
> Les eaux de l'abîme étendu en bas,
> Les produits recherchés que fait mûrir le soleil,
> Les fruits exquis des mois,
> Les meilleurs produits des montagnes antiques,
> Les dons précieux des collines éternelles,
> Les dons exquis de la terre et de son abondance [6].

On sait que dans le royaume d'Israël se trouvaient les plaines fertiles et si renommées de Saron et d'Esdrelon ; on n'ignore pas non plus que fréquemment les prophètes vantent les richesses d'Ephraïm. Isaïe en particulier menaçait en ces termes la fière capitale du royaume de Samarie :

> Malheur à l'orgueilleux diadème des buveurs [d'Ephraïm,
> A la fleur éphémère qui fait l'éclat de leur parure,
> Qui couronne la fertile vallée des hommes ivres de [vin [7].

En raison de la fertilité du sol qu'ils habiteront, les enfants d'Israël seront donc très heureux, et ce bonheur qui les attend, le prophète le décrit à l'aide d'une comparaison aussi fraîche que gracieuse : il compare le peuple à un « jardin bien arrosé » où les plantes et les arbres « ne se dessécheront plus désormais. » La métaphore semble être inspirée d'Isaïe [1], et elle continue fort bien le tableau poétique où Jérémie s'attache à montrer les biens dont le Seigneur comblera Israël. On remarquera que c'est l'*âme (naph'shâm)* des rachetés qui est ainsi comparée à un jardin ; est-ce donc que le prophète entend prendre la partie pour le tout, et faire de l'âme qui est la plus noble portion de nous-même un synonyme de l'être humain tout entier ? Je ne le crois pas. Son intention paraît avoir été plutôt d'exprimer que l'allégresse qu'éprouveront les enfants d'Israël après la délivrance, aura son siège principalement dans leur âme et leur cœur. Gesenius observe que sous la plume des écrivains sacrés la *nefesch* est « sedes sensuum, affectuum et commotionum varii generis [2] ; » les joies et les peines ont là leur retentissement le plus vif. Il s'ensuit que la félicité en Israël sera si grande après l'exil que l'âme des rachetés goûtera une paix sans bornes, une joie sans mélange, une allégresse sans fin, d'autant que les malheurs des temps passés ne viendront plus assombrir leur horizon, et jeter leur esprit dans le découragement et le marasme.

Le sens que présente la Vulgate : *Et ultra non esurient* ne s'éloigne guère de celui que nous venons de préciser d'après l'hébreu ; si autrefois en effet par suite des invasions et des guerres, ou encore pendant les longues années de l'exil, les Israélites ont souffert de la disette et de la faim, et donc se sont sentis défaillir, désormais grâce à la miséricorde du Seigneur ils n'auront plus à craindre le dépérissement provenant de la misère, car *ils n'auront plus faim*, tout leur étant donné en abondance par la main généreuse à l'excès de Jéhovah.

La troisième strophe complète cette brillante description de la prospérité future des rachetés.

* * *

Troisième strophe :

> 1. — Alors la jeune fille s'égaiera à la danse,
> Et les jeunes gens et les vieillards ensemble ;
> 2. — Je changerai leur deuil en joie...
> Je ferai succéder l'allégresse à leur douleur ;
> 3. — Je rassasierai de graisse l'âme des prêtres,
> Et mon peuple de mes biens sera rempli.

Au tableau des richesses dont regorgera la nation succède celui de la félicité dont jouira chacune des classes sociales en Israël.

En première ligne viennent les vierges, les jeunes filles. Leur rôle était de danser, soit seules, soit en chœur, pour célébrer un événement heureux. Elles dansaient par exemple, à la suite d'une victoire éclatante, comme Marie après le passage de la mer Rouge [3], comme la fille de Jephté après la

[1] Lire à ce sujet dans le *Lévitique* le chap. XXVI, ou dans le *Deutéronome* le chap. XXVIII.
[2] Cf. Joël, I, 5.
[3] Cf. Deut., XXVIII, 51 ; Joël, II, 19 ; II Paral., XXXII, 28 ; Néhém., XIII, 12 ; etc.
[4] Cf. Gen., XLIX, 22.
[5] Le pays d'Ephraïm et de Joseph.
[6] Deut., XXXII, 13-16.
[7] Cf. Is., XXVIII, 1, 3, 4.

[1] Is., LVIII, 11. Comp. Cant., IV, 12-15.
[2] *Op. cit.*, p. 901.
[3] Cf. Exod., XV, 20.

victoire remportée par son père sur les Ammonites [1], comme les femmes d'Israël après le triomphe de David sur Goliath [2] ; elles dansaient aussi après les vendanges, etc. La danse occupait ainsi dans les habitudes des anciens Hébreux une très importante place [3] ; pour eux c'était la manière la plus éclatante d'exprimer leur bonheur. Donc, plus la société juive s'estimait heureuse et tranquille, plus aussi elle tenait à le manifester par des danses publiques. Voilà pourquoi le prophète, désirant faire comprendre au peuple que Jéhovah lui ménage un avenir des plus fortunés, annonce qu'en ce temps-là « les jeunes filles s'égaieront à la danse. »

Mais il est remarquable que les jeunes filles dansaient seules, et ne formaient point de chœurs de danse avec les jeunes gens. C'est donc à tort que les Septante ont traduit par ἐν συναγωγῇ νεανίσκων, rattachant les premiers mots du second hémistiche à l'incise finale du premier.

Après les vierges et les jeunes filles, ce sont les jeunes gens et les vieilllards qui viennent dans l'énumération du prophète. A eux aussi l'allégresse dans la tranquillité et la paix ! Jérémie semble avoir construit sa phrase elliptiquement :

> Et les jeunes gens et les vieillards ensemble...

dit-il, en sous-entendant le verbe de l'hémistiche précédent : *se réjouiront*. Mais il est sûr que les jeunes gens goûteront leur plaisir sans se mêler eux-mêmes aux danses des jeunes filles. Quelques commentateurs estiment que c'est cependant au spectacle de leurs rondes joyeuses qu'ils se récréeront, ainsi que les vieillards ; le texte n'autorise ni ne désavoue cette interprétation. Une chose du moins est certaine : c'est que tous les rachetés, vieux et jeunes, hommes et femmes, seront dans le bonheur quand l'heure de la délivrance aura sonné.

Les deux hémistiches parallèles qui suivent sont un *confirmatur* de plus à l'appui de cette promesse :

> Je changerai leur deuil en joie...
> Je ferai succéder l'allégresse à leur douleur.

Peut-être conviendrait-il de traduire littéralement : « Je les comblerai d'allégresse en proportion des peines dont je les ai frappés. » — Il suit de là que Jéhovah se déclare à nouveau être l'auteur de tout ce qui arrive à son peuple, des biens comme des maux, des revers comme des triomphes.

Enfin Jérémie parle du bonheur réservé aux prêtres du Seigneur dans le nouvel état de choses qui ne tardera pas de se réaliser. Pourquoi cette mention des prêtres ? Cette allusion au sacerdoce s'explique d'abord par l'importance dont jouit toujours en Israël la caste sacerdotale ; mais de plus et principalement cette allusion s'imposait en raison des malédictions que Dieu avait portées tant de fois contre les prêtres infidèles d'avant l'exil, ou contemporains du prophète. Fréquemment Jéhovah eut alors à se plaindre de ses ministres : « Les pasteurs m'ont été infidèles, disait-il ;... des choses abominables se font dans le pays : les prophètes prophétisent en mentant, et les prêtres gouvernent au gré des prophètes [1]. » Personne n'ignore que Jérémie personnellement eut à souffrir beaucoup des prêtres de Juda, qui ne supportaient guère ses prédications et ses réprimandes [2]. Le sacerdoce d'alors était donc un sacerdoce dégénéré, que Jéhovah ne pouvait que maudire.

Or c'est un sort tout contraire que Dieu se plaît à prédire au sacerdoce lévitique des temps nouveaux :

> Je rassasierai de graisse l'âme des prêtres...

Métaphore bien choisie pour exprimer la très spéciale félicité que les prêtres goûteront au service de Jéhovah, félicité d'un ordre tout à part, à la fois plus élevée et plus douce, comme le Seigneur aime à en procurer aux âmes d'élite qui ne servent que lui seul et l'aiment davantage. La métaphore dont use le prophète est justement prise en effet des coutumes et fonctions sacerdotales. Quand des animaux étaient immolés au temple, les prêtres mettaient toujours de côté le sang et la graisse, deux substances réservées à Dieu tout seul, et il était formellement interdit à quiconque de s'en servir pour l'alimentation. On devine dès lors combien grandes, combien exquises, précieuses, devaient être les joies ménagées par Jéhovah à l'âme et au cœur de ses prêtres à venir, puisque pour en décrire l'excellence le prophète s'inspire des choses que Dieu se réservait jalousement et auxquelles il tenait le plus. Le bonheur des prêtres sera donc une participation au bonheur même de Jéhovah, à ses richesses, à ses propres biens.

De son côté le peuple entier communiera à l'abondance et aux faveurs des prêtres d'Israël :

> Et mon peuple sera comblé de mes bienfaits,

dit le Seigneur. — Pourquoi ? De quelle manière ? Parce que le sacerdoce, dans une société théocratique surtout, doit être regardé comme le centre et le sommet de la nation ; ceux qui en sont investis représentent l'élite du peuple, et se tiennent en communication perpétuelle avec la divinité. Comme ces hautes montagnes qui touchant presque au ciel reçoivent tout d'abord et abondamment la rosée et les pluies bienfaisantes, et ensuite les laissent s'écouler sur leurs flancs et jusque dans la plaine ; ainsi le sacerdoce lévitique rassasié des bienfaits de Jéhovah devait-il, comme par une sorte de pente naturelle, en laisser tomber le bénéfice jusque sur le peuple. Si donc les prêtres par leur infidélité avaient contribué jadis au malheur de la nation, ils contribueront désormais à son relèvement et à son bonheur.

* * *

Les commentateurs [3] font remarquer que c'est surtout du sacerdoce chrétien et des prêtres catho-

[1] Cf. Juges, XI, 34.
[2] Cf. I Rois, XVIII, 6, 7 ; XXI, 12 ; XXIX, 5.
[3] On le voit bien à la richesse de leur vocabulaire : ils n'ont pas moins de *huit* verbes en effet pour désigner l'action de danser. Cf. *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, fascic. XII, col. 1286.

[1] Cf. Jérém., II, 8 ; V, 31.
[2] Cf. Jérém., XXVI, 7 et suiv.
[3] Cf. Knabenbauer, *in h. l.*

liques que cet oracle doit se réaliser. Dieu semble avoir réservé en effet à ces derniers ses faveurs plus grandes et ses meilleures bénédictions. Leur grand honneur est sans doute d'être identifiés par leurs fonctions et leur dignité au Souverain Prêtre Jésus-Christ, mais aussi leur bonheur est de pouvoir sanctifier les âmes par des moyens autrement puissants que ceux dont disposaient les ministres de l'ancien sacerdoce.

Il semble que l'Eglise a eu en vue ce caractère messianique de la finale de l'*Audite verbum,* quand elle a inséré ce cantique dans la liturgie des laudes du jeudi. La *Feria V*ᵃ est le jour de la semaine plus spécialement consacré à la mémoire de l'Eucharistie, puisque N.-S. institua ce jour-là cet adorable sacrement, et en même temps créa son sacerdoce.

Remercions l'Auteur de la nouvelle Alliance de nous admettre à l'honneur de tenir sa place au milieu des peuples, et de lui servir d'instrument dans la sanctification des âmes. Conservons-nous toujours dignes des faveurs dont il nous comble, et n'allons jamais nous asseoir à une autre table que celle où il nous convie, et où nous nous rassasions des joies destinées aux seuls Elus.

XIII

Le cantique de Moïse : *Cantemus Domino* [1], pour les 2es Laudes du Jeudi

Le *Cantemus Domino* de Moïse que l'Eglise nous fait réciter aux 2es Laudes de la *Feria V*ᵃ, est un chant de guerre, un hymne triomphal.

Nous savons l'occasion qui l'inspira. Captif depuis quatre cents ans dans la terre de Gessen, Israël avait fini par briser ses chaînes ; ou plutôt son Dieu, le Jéhovah de l'Alliance jurée aux patriarches Abraham, Isaac et Jacob, était intervenu de la plus éclatante façon en faveur de son peuple, accumulant pour cela prodiges sur prodiges, au point d'anéantir dans une nuit toute la puissance des Egyptiens. Le passage de la Mer Rouge à pied sec par les Hébreux et la catastrophe des soldats du Pharaon que les eaux engloutirent, sont des événements présents à la mémoire de tous. Il est peu de faits aussi extraordinaires, aussi merveilleux, dans l'histoire d'Israël ; le souvenir en demeura toujours vivant au sein de la nation [2], disons mieux au sein de l'humanité elle-même. S. Paul rappelait le célèbre passage de la Mer Rouge aux fidèles de Corinthe, et ne craignait pas d'ajouter que cet événement avait une portée mystique intéressant tous les chrétiens en général : « Ces choses, disait-il, ont été des figures de ce qui nous concerne [3]. » Voilà pourquoi l'Eglise catholique, aujourd'hui encore, nous fait souvenir de ce prodige éclatant, dans son hymne des Vêpres du Temps pascal :

> Ad regias Agni dapes,
> Stolis amicti candidis,
> *Post transitum Maris rubri*
> Christo canamus Principi.

Un miracle si extraordinaire méritait donc d'être chanté, puisqu'il donna naissance à Israël en tant que peuple. Et de vrai les Hébreux, « voyant la main puissante que Jéhovah avait montrée à l'égard des Egyptiens » [4], chantèrent avec Moïse leur chef et leur conducteur le magnifique cantique que nous nous proposons d'étudier.

* * *

Dans le texte, le *Cantemus Domino* comprend 18 versets ; dans le Psautier il en comprend 22, à cause de l'addition que l'on a faite au cantique du ℣ 19 : *Ingressus est enim eques Pharao...,* verset que le liturgiste d'ailleurs a partagé en deux.

Voici les deux textes disposés parallèlement :

Psautier

1. — Cantemus Domino : gloriose enim magnificatus est,
Equum et ascensorem dejecit in mare.
2. — Fortitudo mea et laus mea Dominus,
Et factus est mihi in salutem ;
3. — Iste Deus meus et glorificabo eum ;
Deus patris mei, et exaltabo eum.
4. — Dominus quasi vir pugnator, Omnipotens nomen ejus,
Currus Pharaonis et exercitum ejus projecit in mare.
5. — Electi principes ejus submersi sunt in Mari Rubro :
Abyssi operuerunt eos, descenderunt in profundum quasi lapis.
6. — Dextera tua, Domine, magnificata est in fortitudine : dextera tua, Domine, percussit inimicum.
Et in multitudine gloriæ tuæ deposuisti adversarios tuos ;
7. — Misisti iram tuam quæ devoravit eos sicut stipulam,
Et in spiritu furoris tui congregatæ sunt aquæ :
8. — Stetit unda fluens,
Congregatæ sunt abyssi in medio mari.
9. Dixit inimicus : Persequar et comprehendam,
Dividam spolia, implebitur anima mea ;
10. — Evaginabo gladium meum,
Interficiet eos manus mea.

Vulgate

1. — ... Cantemus Domino ; gloriose enim magnificatus est, equum et ascensorem dejecit in mare.
2. — Fortitudo mea, et laus mea Dominus, et factus est mihi in salutem ; iste Deus meus, et glorificabo eum ; Deus patris mei, et exaltabo eum.
3. — Dominus quasi vir pugnator ; Omnipotens nomen ejus.
4. — Currus Pharaonis et exercitum ejus projecit in mare ; electi principes ejus submersi sunt in Mari Rubro.
5. — Abyssi operuerunt eos ; descenderunt in profundum quasi lapis.
6. — Dextera tua, Domine, magnificata est in fortitudine ; dextera tua, Domine, percussit inimicum.
7. — Et in multitudine gloriæ tuæ deposuisti adversarios tuos ; misisti iram tuam, quæ devoravit eos sicut stipulam.
8. — Et in spiritu furoris tui congregatæ sunt aquæ ; stetit unda fluens, congregatæ sunt abyssi in medio mari.
9. — Dixit inimicus : Persequar et comprehendam ; dividam spolia, implebitur anima mea ; evaginabo gladium meum, interficiet eos manus mea.

[1] Exode, xv, 1-19.
[2] Il en est question maintes fois dans la littérature sacrée. Cf. Deut., xi, 4 ; Jos., ii, 10 ; iv, 23 ; xxiv, 6, 7 ; Ps. cv, 7, 9, 22 ; cxxxv, 13, 15 ; Judith, v, 14 ; Sap., x, 18 ; xix, 7 ; II Esdr., ix, 9 ; I Mach., iv, 9 ; Act., vii, 36 ; Hébr., xi, 29.
[3] Cf. I Cor., x, 2, 3, 6.
[4] Exod., xiv, 31.

11. — Flavit spiritus tuus, et operuit eos mare :
Submersi sunt quasi plumbum in aquis vehe-
[mentibus.
12. — Quis similis tui in fortibus, Domine ?
Quis similis tui, magnificus in sanctitate, ter-
[ribilis atque laudabilis, faciens mirabilia ?
13. — Extendisti manum tuam et devoravit eos terra.
Dux fuisti in misericordia tua populo quem
[redemisti ;
14. — Et portasti eum in fortitudine tua,
Ad habitaculum sanctum tuum.
15. — Ascenderunt populi, et irati sunt ;
Dolores obtinuerunt habitatores Philisthiim.
16. — Tunc conturbati sunt principes Edom, robustos
[Moab obtinuit tremor :
Obriguerunt omnes habitatores Chanaan.
17. — Irruat super eos formido et pavor,
In magnitudine brachii tui ;
18. — Fiant immobiles quasi lapis, donec pertranseat
[populus tuus, Domine,
Donec pertranseat populus tuus iste, quem pos-
[sedisti.
19. — Introduces eos, et plantabis in monte hæreditatis
[tuæ,
Firmissimo habitaculo tuo quod operatus es,
[Domine ;
20. — Sanctuarium tuum, Domine, quod firmaverunt
[manus tuæ.
Dominus regnabit in æternum et ultra.
21. — Ingressus est enim eques Pharao cum curribus
[et equitibus ejus in mare :
Et reduxit super eos Dominus aquas maris ;
22. — Filii autem Israël ambulaverunt per siccum
In medio ejus.

10. — Flavit spiritus tuus, et operuit eos mare ; submersi sunt quasi plumbum in aquis vehementibus.
11. — Quis similis tui in fortibus, Domine ? Quis similis tui, magnificus in sanctitate, terribilis atque laudabilis, faciens mirabilia ?
12. — Extendisti manum tuam, et devoravit eos terra.
13. — Dux fuisti in misericordia tua populo quem redemisti ; et portasti eum in fortitudine tua, ad habitaculum sanctum tuum.
14. — Ascenderunt populi, et irati sunt ; dolores obtinuerunt habitatores Philisthiim.
15. — Tunc conturbati sunt principes Edom, robustos Moab obtinuit tremor ; obriguerunt omnes habitatores Chanaan.
16. — Irruat super eos formido et pavor, in magnitudine brachii tui ; fiant immobiles quasi lapis, donec pertranseat populus tuus, Domine, donec pertranseat populus tuus iste, quem possedisti.
17. — Introduces eos, et plantabis in monte hæreditatis tuæ, firmissimo habitaculo tuo quod operatus es, Domine ; sanctuarium tuum, Domine, quod firmaverunt manus tuæ.
18. — Dominus regnabit in æternum et ultra.
19. — Ingressus est enim eques Pharao cum curribus et equitibus ejus in mare, et reduxit super eos Dominus aquas maris ; filii autem Israël ambulaverunt per siccum in medio ejus.

Nos lecteurs attendent que nous leur mettions immédiatement sous les yeux une traduction française du *Cantemus Domino* d'après l'hébreu [1], et suivant la disposition strophique qui nous paraît la plus admissible.

I

1. — *a)* Je chanterai [2] à Jéhovah [3], parce qu'il s'est
[élevé sublime [4],
b) Le cheval et son cavalier [5] il [les] a jetés
[dans la mer.

2. — Ma force [6] et l'objet de mon chant [7], [c'est] Jého-
[vah [8], qui s'est fait mon salut [9] ;
3. — *a)* Lui mon Dieu, et je le louerai [10],
b) Le Dieu de mon père [11], et je le magnifierai !
4. — *a)* Jéhovah [12] [est] un héros de guerre [13], Jéhovah
[est] son nom !
b) Les chars du Pharaon et son armée [14] il [les]
[a jetés dans la mer,
5. — Et l'élite de ses chefs a été immergée dans la mer
[des roseaux [15] ;
6. — *a)* Les abîmes les ont recouverts [16] ;
b) Ils descendirent dans les gouffres comme un
[caillou [17].

[1] Dans notre traduction les mots entre crochets ne sont pas dans l'original ; ils ont été ajoutés par nous afin que la phrase soit plus française.

[2] Le verbe en hébreu est au futur *cohortatif* (à cause du *he* paragogique) ; mais les LXX ont traduit par Ἄισωμεν, d'où la Vulgate : *Cantemus*. Le sens que présentent les vers 2 et 3 exige le singulier : *Je chanterai*, au lieu du pluriel : *chantons*. Le futur *ashiràh* correspond à un présent : *Je vais chanter*, mais il peut aussi annoncer l'action pour un temps à venir : *je chanterai*.

[3] Au lieu du nom sacré de « Jéhovah » le grec porte τῷ κυρίῳ. Nous avons dit ailleurs (p. 513, note 9) pourquoi les LXX traduisent ordinairement de cette façon le nom incommunicable du Dieu d'Israël.

[4] Le grec porte : ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται, que la Vulgate a traduit exactement par : *gloriose enim magnificatus est*. L'original est plus expressif : *ki gàoh gààh ;* c'est le même verbe (au *kal)* mais à deux modes différents, à l'infinitif absolu d'abord et ensuite au prétérit. Quand l'infinitif absolu s'ajoute ainsi au parfait ou à l'aoriste, il sert à en mieux faire ressortir, à en accentuer l'idée, mais de là résulte une construction que nous ne pouvons rendre que par un adverbe, ou par un adjectif accompagnant le verbe ; c'est cette seconde manière que nous avons adoptée.

[5] Nous traduisons *rokèb* par « cavalier », à cause du voisinage de *soûs* = cheval. Le grec (αναβάτην) et la Vulgate ont fait de même. Comp. Agg., II, 22.

[6] « Force » a le sens ici de défense, de protection, comme dans Is., XLIX, 5 ; Jérém., XVI, 19 ; Ps. XLVI, 2 ; etc. Voir le second hémistiche du même vers. Rosenmüller estime pourtant que le mot hébreu doit être entendu ici dans son sens dérivé et être traduit par : « louange ». Cf. *Scholia* in h. l.

[7] Le grec porte σκεπαστὴς qui doit se traduire : *défenseur, soutien, protecteur*. Cette leçon paraît mieux s'accorder avec ἀσῶ qui précède ; il est sûr que la locution : Jéhovah est « ma force et mon chant » paraît quelque peu heurtée et bizarre. Nous préférons quand même le sens de l'hébreu, à cause des passages parallèles Is., XII, 2 et Ps. CXVIII, 14.

[8] Les Septante ont supprimé le mot *Jéhovah, Jàh*.

[9] Dans le grec la construction diffère totalement de celle de l'hébreu et le sens s'en trouve légèrement modifié ; nous lisons en effet : βοηθὸς ταὶ σκεπαστὴς ἐγένετό μοί (Κύριος) εἰς σωτηρίαν ; la vivacité d'expression de l'hébreu a disparu.

[10] Mot à mot : je « l'ornerai de mes louanges ».

[11] Cette expression doit être rapprochée de Exod., III, 6. — « Le singulier *(mon père)* s'explique ici, observe le P. Lagrange *(Rev. bibl.*, 1899, p. 536), parce qu'une seule personne élève la voix pour inviter les autres à chanter : il est naturel qu'elle ne fasse allusion qu'à son père ».

[12] On se plaît à remarquer que la répétition du nom de Jéhovah en tête des deux hémistiches de ce vers donne à la pensée une allure plus vive et à la strophe un nouvel élan.

[13] *Isch mil'hàmàh,* hébraïsme qui rend avec énergie la pensée du poète, et avec plus de force que le simple *gibbôr,* comme dans le Ps. XXIV, 8. — Les Septante ont traduit : Κύριος συντρίβων πόλέμους ; on ne reconnaît pas suffisamment l'hébreu dans cette interprétation.

[14] Le grec porte τὴν δύναμιν αὐτοῦ. De fait l'original pourrait se traduire par : *sa puissance,* c'est-à-dire tout ce qui faisait la gloire, la force, l'orgueil du Pharaon. Ne peut-on pas dès lors résumer tout cela dans la notion d'*armée ?*

[15] L'original porte : *b'iàm sôuf,* la mer de *sôuf*. Ce dernier mot n'a pas un sens très précis ; il désigne les plantes aquatiques en général et peut s'appliquer aux roseaux, aux joncs et aux algues. — Les Septante et la Vulgate traduisent par *Mer Rouge*. D'où vient qu'on a donné l'épithète de « rouge » à cette « mer des roseaux », que durent traverser les Hébreux au sortir d'Egypte ? Les critiques ne s'entendent point pour répondre. Cf. Legendre, art. *Rouge (Mer)* dans le *Dictionn. de la Bible* de Vigouroux.

[16] Les Septante ont lu un peu différemment : πόντῳ ἐκάλυψεν (Κύριος) αὐτούς : « le Seigneur les a couverts de la mer ».

[17] Nous avons souligné le dernier hémistiche pour attirer l'attention du lecteur sur le parallélisme que présente cette finale dans chacune des strophes du cantique. On verra en effet que toutes les strophes se terminent par le rappel de la défaite des ennemis d'Israël, qui trois fois sont assimilés à *une chose pesante,* engloutie dans les flots ou condamnée à l'immobilité.

Refrain

Ta droite, Jéhovah, magnifique [1] de force,
Ta droite, Jéhovah, brise [2] l'ennemi.

II

1. — *a)* Dans la plénitude de ta majesté [3] tu as ren-
[versé tes adversaires [4] ;
b) Tu laisses aller ta colère [5], elle les consume
[comme du chaume,
2. — Et au souffle de ta bouche [6] les eaux se sont amon-
[celées [7].
3. — *a)* Les flots se sont dressés comme une muraille [8],
b) Les ondes se sont durcies au sein de la mer.
4. — *a)* L'ennemi disait : « Je poursuivrai [9], j'atteindrai,
b) Je partagerai les dépouilles, assouvie sera
[ma vengeance,
5. — Je tirerai mon glaive, ma main les détruira. »
6. — *a)* Tu as soufflé [10] de ton haleine, la mer les a
[couverts,
b) Ils se sont enfoncés [11] *comme du plomb dans*
[*les eaux immenses* [12].

Refrain

Qui [est] comme toi parmi les dieux, Jéhovah ?
Qui [est] comme toi, magnifique en sainteté [13],
Redoutable [14] à la louange [15], opérant des prodiges [16] ?

III

1. — *a)* Tu as étendu ta droite, la terre [17] les a englou-
[tis ;
b) Tu as dirigé dans ta bienveillance ce peuple-
[ci que tu as délivré [18],
2. — Tu l'as conduit [19] dans ta force vers ta demeure
[sainte [20].
3. — *a)* Les peuples l'ont appris, ils tremblent,
b) L'épouvante a saisi les habitants de la Phi-
[listie [21].
4. — *a)* Alors [22] ont été pris de terreur les chefs [23]
[d'Edom,
b) Les forts de Moab sont en proie au tremble-
[ment [24],
5. — Tous les habitants de Chanaan ont perdu cou-
[rage [25].
6. — *a)* Sur eux tomberont la frayeur et la panique ;
b) Par la force de ton bras [26] *ils deviendront*
[*immobiles* [27] *comme une pierre.*

Refrain

Jusqu'à ce qu'ait passé ton peuple, Jéhovah,
Jusqu'à ce qu'ait passé ce peuple [que] tu t'es
[acquis.

IV

1. — *a)* Tu les amèneras et les planteras sur la mon-
[tagne de ton héritage [28],
b) Au lieu [29] de ton repos [que] tu as fait, Jéhovah,
c) Au sanctuaire, Jéhovah [que] tes mains ont
[préparé.
2. — Jéhovah règne pour l'éternité et à jamais [30].

Ce qui suit n'est plus en vers dans l'hébreu, mais en simple prose :

℣ 19. — *a)* Car les chevaux du Pharaon, ses chars et
[ses cavaliers sont entrés dans la mer,
Et Jéhovah a ramené sur eux les eaux de la
[mer :
b) Mais les enfants d'Israël ont marché sur le
[sec, par le milieu de la mer.

[1] L'hébreu *nédari* que nous traduisons par *magnifique* (de force) est en réalité un participe masculin singulier *(niph.* avec *iod* parag.), et donc ne peut se rapporter à *i'min' kâ = dextera tua ;* il doit plutôt se rattacher au mot Jéhovah qui le précède immédiatement. Dès lors le sens général devient celui-ci : « Ta droite, ô Jéhovah, toi qui es magnifique de force, de puissance, etc. » Les Septante et la Vulgate ont eu tort de traduire : ta droite *s'est glorieusement montrée* dans la force. Qu'on n'objecte pas que *iâmin* en hébreu est des deux genres ; dans l'espèce le poète a voulu faire de ce mot un substantif féminin, comme on le voit dans le second hémistiche où le verbe *thir'atz* est au féminin.

[2] Le verbe est au futur avec la signification du présent ou d'un passé qui *continue ;* les Hébreux expriment ainsi des vérités générales qui se réalisent en se répétant toujours.

[3] Le mot hébreu que nous traduisons ici par *ta majesté* rappelle le *gaôh gâàh* du ℣ 1er. Jéhovah se distingue par une majesté incomparable, parce qu'il est élevé en sublimité au-dessus de toutes choses.

[4] Mot à mot : « Ceux qui *se dressent* contre toi, en face, et à ta rencontre. »

[5] Mot à mot : « Ton *ardeur ;* » d'où la métaphore qui suit, laquelle paraphrase fort bien la pensée du poète : « elle les consume comme du chaume, » comme un minime brin de paille.

[6] Mot à mot : « De tes narines ». Il s'agit donc bien du courroux de Jéhovah, parce que d'ordinaire « ira anhelando se prodit ». Gesenius, *Thesaurus,* p. 127.

[7] Comme le sable au désert s'amoncelle lorsque souffle un grand vent de tempête.

[8] Mot à mot : « Comme un *monceau* », non pas un monceau de blé ou de gerbes, ainsi que plusieurs critiques l'ont pensé après Jarchi (cf. Gesenius, *op. cit.,* p. 860), mais comme un monceau de terre, de sable, de pierres, et donc comme une muraille. Lagrange traduit : comme une digue. Les LXX portent : ὡσεὶ τεῖχος ; la Vulgate traduit par à peu près : *Stetit unda fluens.*

[9] Ces six verbes dans l'hébreu se suivent sans être reliés par aucune copule ; le poète a donc manifestement voulu par là exprimer mieux la rapidité de ses pensées.

[10] La Vulgate a traduit par « flavit spiritus tuus » ; même sens au fond, mais la nuance de l'original a disparu.

[11] Mot à mot : « Ont été *engloutis* dans le tourbillonnement des flots ». Cf. Gesenius, *op. cit.,* pp. 1169-1170.

[12] Mot à mot : « Des eaux *magnifiques.* »

[13] Le grec porte : δεδοξασμένος εν άγίοις, allusion au ciel où Jéhovah a sa demeure, ou encore aux lieux de culte où Jéhovah devait plus tard être révéré. Mais l'hébreu ne permet guère cette interprétation des LXX, à cause du parallélisme évident que présente l'expression *né'dâr baqodesch* avec *né'dâr bacoah* du ℣ 6. Ici Jéhovah est célébré pour sa *puissance ;* là donc il doit être entendu qu'on le célèbre pour sa *sainteté.* Le substantif *qodesch* demande par conséquent à être pris dans son sens premier et abstrait de « sainteté », et non au sens matériel de « temple », de « demeure sacrée ».

[14] Toute cette ligne est regardée comme une glose et ne devait pas faire partie, à l'origine, du cantique ; de fait, elle brise l'harmonie du rythme.

[15] Mot à mot : « terrible en louanges », donc difficile à louer comme il (Jéhovah) le mérite. Le grec porte : θαυμαστὸς ἐν δόξαις, — nuance légèrement différente.

[16] Mot à mot : « opérant l'admirable », tout ce qui est merveilleux.

[17] L'hébreu *ârêtz* garde ici son sens premier et très général de *orbis terrarum*, comprenant à la fois les continents et les mers. Cf. Gesenius, *op. cit.,* p. 153.

[18] La Vulgate traduit par *redemisti ;* dans l'original il est moins question d'un rachat (comme dans le mystère de la rédemption de N.-S., par exemple) que d'une délivrance, mais cette délivrance emporte l'idée de *vengeance* de la part de Dieu, qui veut arracher son peuple malheureux aux mains d'oppresseurs.

[19] Le grec porte παρεκάλεσας = vous l'avez consolé ou appelé. D'après l'original *(nèhal'thâ)* c'est bien : « tu l'as *conduit* » qu'il convient de traduire : Jéhovah a mené son peuple comme un berger mène son troupeau, avec douceur et grande attention.

[20] Mot à mot : « dans le séjour de ta sainteté » Comp. Is., xxxii, 18. L'expression désigne non pas le temple qui n'existait point encore, mais le pays où Jéhovah devait être honoré très spécialement par son peuple, comme Seigneur et Dieu unique.

[21] A rapprocher ces deux vers, aux expressions brèves et énergiques, des ℣℣ 2 et 8 qui leur répondent dans les strophes précédentes. Cf. Lagrange, *op. cit.,* p. 538.

[22] Cet « alors » établit un lien de dépendance entre les ℣℣ qui vont suivre et ceux qui précèdent, dépendance de temps et de succession dans les idées qui s'enchaînent.

[23] Par *alloûphé* le poète désigne très spécialement les « chefs » des Edomites ; c'est le titre que la Genèse leur a donné aussi. Cf. Gen., xxxvi, 15-19. Comp. Gesenius, *op. cit.,* p. 105 ; Hetzenauer, *Comm. in Gen.,* p. 511.

[24] Les LXX ont réuni aux « chefs d'Edom » les « forts de Moab » : ἡγεμόνες 'Εδὼμ καὶ ἄρχοντες Μωαβιτῶν ; l'hébreu les sépare au contraire, et cette leçon doit être préférée.

[25] Lagrange traduit par : « ont frémi ». Nous maintenons notre traduction comme plus littérale et historiquement plus vraie.

[26] C'est-à-dire : dans l'ampleur du geste de ton bras.

[27] Mot à mot : « ils deviendront *muets* », et donc inertes, sans vie, immobiles, — comme pierre. Les LXX ont traduit le tout par un seul verbe : ἀπολιθωθήτωσαν = ont été changés en pierre.

[28] Mot à mot : « de ta possession. »

[29] Mot à mot : « Au lieu [que] pour ta demeure fixe tu as disposé. »

[30] Mot à mot : « jusqu'au siècle et à perpétuité, » c'est-à-dire pour l'éternité et toujours. Le grec porte : Κύριος βασιλεύων τὸν αἰῶνα, καὶ ἐπ' αἰῶνα καὶ ἔτι ; d'où la Vulgate : *regnabit in æternum et ultra.* Les LXX ont mal lu l'hébreu en traduisant par ἔτι, *encore ;* la formule hébraïque *l'ôlâm vâéd* comme dans Ps. cxi, 8 : *lâad l'ôlâm* n'a pas d'autre sens que celui-ci : in æternum et *semper,* — l'éternité absolue.

* * *

Les critiques se sont exercés avec une inlassable patience sur cet *epinicion* de Moïse, recherchant quel en est le mètre et la strophique. Nous ne voulons point introduire le lecteur dans le dédale de ces systèmes qui se combattent et dont aucun n'est suffisamment justifié, les règles d'une prosodie sûre nous manquant encore à l'heure qu'il est. Néanmoins — pour ce qui concerne la division en strophes — deux opinions semblent prévaloir de nos jours : celle de Zenner que suit le P. de Hummelauer [1], et celle du P. Lagrange [2].

D'après Zenner et de Hummelauer, il faudrait diviser le *Cantemus Domino* en deux parties : la première comprenant les dix premiers vers (1-10), se composerait d'une strophe (1-5) et d'une antistrophe (6-10) ; la seconde partie moins étendue, — ne renfermant que cinq vers (14-18), — présenterait, comme la première, une strophe d'abord (14-16a) et ensuite une antistrophe (16b-18). Mais que faire donc dans cette hypothèse des ✠✠ 11, 12, 13 ? Avec eux Zenner a formé une strophe à part, qu'il appelle « strophe alternante. »

Et voici comment le célèbre critique suppose que le chant de guerre de Moïse était exécuté.

Un premier chœur modulait la première strophe (1-5) ; un second chœur répondait par l'antistrophe (6-10). Le premier chœur reprenait aussitôt et chantait le premier vers de la strophe alternante (✠ 11) ainsi que le troisième (✠ 13) ; quant au deuxième (✠ 12) il était chanté par le second chœur. C'est encore celui-ci qui exécutait toute la seconde strophe (14-16a) et le premier chœur lui répondait par la deuxième antistrophe (16b-18).

Les strophes au surplus ne se composaient point de vers d'égal mètre ; tantôt ce sont des distiques et tantôt des tristiques, avec deux ou trois accents.

Tout cela est ingénieux sans doute, mais combien recherché, combien compliqué ! « Il est difficile, observe le P. Lagrange, d'être à la fois plus précis et plus arbitraire [3]. » Ce qui surtout ne paraît guère admissible, c'est la supposition que fait Zenner, à savoir que la strophe alternante (✠✠ 11-13) énoncerait le thème général du cantique. Est-il vraisemblable que le poète ait ainsi encadré son thème dans le milieu du *Cantemus Domino* ? Ce n'était, à ce qu'il semble, ni le lieu ni la place ; ordinairement c'est au début que l'auteur annonce son intention et révèle l'objet de son poème. D'ailleurs il paraît bien que Moïse l'a fait ainsi, puisque, après s'être écrié qu'il « chanterait à Jéhovah », il ajoute pourquoi il célébrera le Seigneur : à savoir, parce que Jéhovah venait de « se montrer sublime » ; parce qu'il avait accordé « le salut » à Israël ; parce qu'il avait « jeté dans la mer le cheval et son cavalier », etc.

Donc, à tout prendre, la division strophique prônée par Zenner n'est pas assez justifiée et elle se heurte d'ailleurs à trop d'invraisemblances.

[1] Voir le *Comment. in Exod.* de ce dernier, p. 152.
[2] Le savant dominicain a exposé son système dans un n° de la *Revue biblique*, 1899, p. 533-535.
[3] *Op. cit.*, p. 533.

Nous lui préférons celle du P. Lagrange ; sans être absolument démontrée, celle-là du moins est beaucoup plus satisfaisante et s'appuie sur des considérations prises du texte lui-même et sérieuses [1]. — D'après le savant dominicain l'épinicion de Moïse se compose de 4 strophes, séparées par 3 refrains. Que le lecteur veuille bien se reporter à notre traduction.

Ces strophes et refrains se correspondent non seulement pour le sens, mais par des rappels de mots, d'expressions, de phrases, qui ne nous permettent guère, en effet, d'avoir des doutes sur l'intention du poète de diviser son hymne comme le P. Lagrange l'a lui-même divisé.

Ainsi le *Cantemus Domino* renferme *quatre* strophes et *trois* refrains. — Les trois premières strophes et les refrains sont uniformément semblables [2] ; mais la quatrième strophe détonne sur les précédentes. Pourquoi ? Nous le dirons dans le commentaire. Or les trois strophes sont chacune de dix lignes (1-5 ; 7-10 ; 12-16a) et les refrains chacun de deux. Lagrange observe, — ce qui est très exact, — que ces trois strophes commencent par l'éloge de Jéhovah et se terminent par la défaite des ennemis d'Israël, qui trois fois sont assimilés à une chose lourde, la pierre et le plomb. Il est remarquable aussi que les trois strophes se meuvent d'après un parallélisme parfait de phrases et d'incises : trois vers sur les attributs de Dieu sont suivis régulièrement de deux lignes plus courtes. On peut noter également qu'à la sixième ligne les strophes semblent prendre un élan nouveau ; on dirait une antistrophe qui commence et alors ce sont des combattants qu'on met en scène : Dieu d'abord, le guerrier invincible et toujours triomphant ; ensuite les Egyptiens ; puis les princes d'Edom et de Moab ; enfin les tribus de Chanaan.

Dans les refrains chaque distique commence par les deux mêmes mots répétés : ce qui donne aux trois distiques, remarque encore Lagrange [3], un caractère identique, et les détache des strophes comme un refrain véritable.

Nous ne dirons rien du mètre de chaque vers ; là-dessus les savants ne s'accordent pas, comme nous l'avons observé déjà ; mais une chose paraît certaine, c'est que les stiques du *Cantemus Domino* sont d'inégale longueur et de différent rythme.

Si l'on admet le système de strophique du P. Lagrange pour l'épinicion de Moïse, on s'explique aisément comment ce cantique dut être chanté par les chœurs des enfants d'Israël. Philon [4] nous a du reste renseignés à cet égard ; il assure que le *Cantemus Domino* était exécuté à deux chœurs avec refrains. Par conséquent l'on confiait à un premier chœur le chant des cinq premiers vers de chaque strophe, et à un second les cinq vers sui-

[1] Le P. Lagrange va plus loin et estime sa division strophique du *Cantemus Domino* si fondée et si vraie qu'il « s'étonne qu'elle ait passé inaperçue jusque-là. » *Op. cit.*, p. 533.
[2] A la condition que le troisième hémistiche du second refrain (✠ 11) soit considéré comme une glose. Nous y reviendrons dans le commentaire.
[3] *Op. cit.*, p. 534.
[4] *De agricultura*, I, p. 312, éd. Mangey. — Cf. Rosenmüller, *Scholia in Exod.*, pp. 285-287.

vants. Quant aux refrains, ils étaient chantés par la foule entière.

La quatrième strophe se distingue des autres. On peut la regarder comme une sorte de quatrain, aux vers très réguliers et se répondant — sauf le quatrième — suivant un parallélisme nettement accusé.

Le tout se termine par une doxologie à Jéhovah, comme si le poète disait : « Gloire à toi, Seigneur, dans les siècles des siècles ! »

* * *

Deux mots maintenant sur la question d'authenticité de notre cantique.

Nous croyons pouvoir affirmer d'abord que toutes les strophes du *Cantemus Domino* sont de la même main, et qu'aucune n'a été ajoutée après coup. Les trois premières en effet sont trop bien ajustées entre elles, elles se complètent et s'éclairent trop bien les unes les autres, pour qu'il soit permis à la critique de douter de leur commune origine ; donc l'épinicion de Moïse « est une œuvre faite sur un plan soigneusement suivi, dans laquelle les pensées et les mots se répondent avec art. » D'aucuns estiment pourtant que la strophe quatrième, vu son contenu et son caractère rythmique très particulier, trahit une main différente et demande à être détachée du reste. Nous ne sommes point de cet avis. Le contenu des ✠✠ 17 et 18 ne détonne point, comme on le prétend, sur ce qui précède ; au contraire, le poète y achève sa pensée et décrit les dernières conséquences du passage de la mer Rouge, puisque cet événement si prodigieux devait aboutir, ainsi que les Hébreux en avaient depuis longtemps la promesse ferme, à l'établissement du peuple dans la terre promise aux grands ancêtres, Abraham, Isaac et Jacob. Quant à la différence du rythme, elle s'explique par la forme spéciale que prend la pensée du poète à ce moment-là : il ne veut plus raconter, mais il forme un vœu plutôt, un souhait, et il demande au Seigneur de le réaliser.

Reste à savoir maintenant si c'est à Moïse lui-même que tout le cantique doit être attribué. Renan l'a nié ; pour lui le morceau est une composition artificielle, d'un âge postérieur. D'autre part les partisans du morcellement du Pentateuque en fragments jéhovistes, élohistes, etc., attribuent le chap. xv[e] de l'Exode à l'*Elohiste,* et donc à une date qu'ils ne reculent pas au delà du viii[e] siècle [1]. Le P. Lagrange de son côté pense que le fond est peut-être de Moïse, mais il ne croit pas qu'un poème si régulier ait été composé dans un mouvement d'enthousiasme, après le passage de la mer Rouge, avec le même art que les psaumes destinés au chant liturgique. Son opinion est que le *Cantemus Domino* sous sa forme actuelle serait d'origine plus moderne. Osée en effet ne l'aurait probablement pas connu, mais Isaïe le cite (Is., xii, 2). D'où

[1] Cf. Gautier, *Introd. à l'Ancien Test.*, t. i, p. 73.

il suit que notre épinicion serait quelque peu postérieur au ix[e] siècle [1].

La tradition au contraire regarde Moïse comme l'auteur du cantique qui porte son nom dans l'Exode, et ce fait d'une tradition ferme sur ce point mérite considération. Je sais qu'on peut discuter certains arguments sur lesquels on s'appuie pour justifier cette tradition ou l'établir, comme par exemple la teneur du ✠ 1, où il est dit : « Tunc *cecinit Moyses* et filii Israël carmen hoc Domino » ; ou encore la déclaration de Apoc., xv, 3 où nous lisons que les « vainqueurs de la bête » chantaient « canticum Moysi servi Dei. » N'est-il pas permis de penser que Moïse a chanté à Jéhovah après le passage de la mer Rouge un hymne de reconnaissance, sans qu'il soit certain que ce chant ait été l'épinicion que nous possédons actuellement ? Au surplus ne lisons-nous pas (Exod., xv, 1) que les « fils d'Israël » chantèrent à leur tour, ainsi que Marie la sœur d'Aaron, et toutes les femmes des Hébreux ? Faudrait-il en conclure que le *Cantemus Domino* fut l'œuvre de tout ce monde ? Enfin l'Apocalypse ne précise pas si Moïse a composé, ou s'il a seulement chanté le cantique que répètent les vainqueurs de la bête infernale.

Soit ! Mais l'on conviendra du moins avec le P. de Hummelauer que « si advertatur quomodo in tota exodo principem constanter locum Moyses obtineat, Dei verba ad populum loquatur, prudens dubium relinquitur nullum, eum carminis non præcentorem solum sed etiam auctorem fuisse » [2]. Il faudrait en tout cas opposer de sérieux arguments à la thèse traditionnelle de l'authenticité mosaïque. Ceux qu'on présente offrent-ils le caractère d'une démonstration suffisante? Je ne le pense pas.

Ainsi le P. Lagrange trouve dans le *Cantemus Domino* quelques expressions qui constituent « des indices de modernité », par exemple (✠ 13) : la « terre sainte » pour le pays de Chanaan. Dillmann estime au contraire que notre cantique renferme des archaïsmes de langage et de grammaire. On voit que les critiques les plus avertis ne sont pas d'accord. L'interprétation d'ailleurs que donne du ✠ 13 le P. Lagrange n'est rien moins que certaine.

Ce qui offusque principalement nombre d'exégètes, les rationalistes surtout, c'est la mention de l'entrée en Chanaan et l'allusion au sanctuaire qu'on lit dans les ✠✠ 14-17 : détails incompatibles avec l'hypothèse de la composition du morceau par Moïse. A cela le P. Lagrange lui-même a répondu fort à propos que « les parfaits de la troisième strophe peuvent passer pour des effets poétiques... et l'allusion voilée au sanctuaire sur la montagne de Dieu peut être attribuée à l'esprit prophétique de Moïse... Il n'y a donc rien, conclut-il, qui empêche absolument d'attribuer la composition à Moïse [3]. »

[1] Cf. *Rev. bibl.*, 1899, pp. 539-540.
[2] *Comm. in lib. Exod.*, p. 152.
[3] *Revue bibliq.*, 1899, p. 539. — Cf. Crelier, *Comm. sur l'Exode*, p. 122.

Ainsi tombent toutes les suppositions des rationalistes : celle de Knobel qui recule jusqu'au siècle de David et de Salomon l'origine du *Cantemus Domino ;* celle de Dillmann qui admet deux recensions de l'épinicion, une première — sorte de canevas très court — faite par Moïse en personne, et une seconde plus développée, datant des temps qui suivirent immédiatement l'occupation de Chanaan. De même enfin celle du P. Lagrange, qui semble placer au VIIIe siècle la rédaction sous sa forme actuelle de notre cantique [1].

* * *

COMMENTAIRE

Première strophe :

1. — *a)* Je chanterai à Jéhovah, parce qu'il s'est élevé [sublime,
b) Le cheval et son cavalier, il [les] a jetés dans [la mer.
2. — Ma force et l'objet de mon chant, [c'est] Jéhovah, [qui s'est fait mon salut ;
3. — *a)* Lui mon Dieu, et je le louerai,
b) Le Dieu de mon père, et je le magnifierai !
4. — *a)* Jéhovah [est] un héros de guerre, Jéhovah [est] [son nom !
b) Les chars du Pharaon et son armée il [les] a [jetés dans la mer,
5. — Et l'élite de ses chefs a été immergée dans la mer [des roseaux ;
6. — *a)* Les abîmes les ont recouverts ;
b) Ils descendirent dans les gouffres comme un [caillou.

Cette strophe et la suivante ont ceci de commun qu'elles exaltent toutes deux l'invincible puissance du Seigneur, laquelle s'est manifestée par le triomphe d'Israël et par la destruction de ses ennemis. La première strophe cependant reste plus générale, et n'offre qu'une description rapide et sommaire de la grande victoire sur les Egyptiens, tandis que la seconde dépeint en termes saisissants et pittoresques, comme nous le verrons, l'irréparable défaite du Pharaon oppresseur.

Examinons bien les deux vers du début :

Je chanterai à Jéhovah, parce qu'il s'est élevé sublime,
Le cheval et son cavalier il [les] a jetés dans la mer.

On peut dire que ces vers forment l'exorde du poème, et qu'à eux seuls ils contiennent, comme en germe, les deux strophes qui suivent.

Il est si vrai qu'on les regardait comme un prélude que nous lisons plus bas [2] que Marie, sœur de Moïse, les répétait par manière d'antistrophe ou de refrain, à la tête d'un chœur de femmes qu'elle-même conduisait. Au surplus il est facile de constater que les vers 2 et 3 ne sont qu'un riche développement du vers 1a, et que les vers 4, 5, 6 à leur tour commentent fort bien le vers 1b.

« Je chanterai ! » — Le poète sacré s'exprime à la première personne, non parce qu'il veut être seul à célébrer le Seigneur, mais parce qu'il suppose que tous et chacun font de cet hymne guerrier le sujet de leur reconnaissance personnelle ; ce qui n'était que trop juste en vérité, puisque tous les enfants d'Israël sans exception avaient bénéficié chacun pour son compte de la délivrance commune. Si les LXX et la Vulgate emploient le pluriel : ᾄσωμεν, *cantemus,* c'est vraisemblablement parce que les traducteurs ont tenté de rendre la nuance même du verbe hébreu, lequel est un aoriste *cohortatif,* forme verbale exprimant une exhortation adressée à plusieurs de faire une chose [1], à savoir, dans le cas présent, de chanter : *Chantons !*

Celui qui est l'objet de l'épinicion, celui vers qui monte la reconnaissance de tout le peuple, est désigné par notre poète d'un seul mot : *lai' hôvâh : Jéhovah* (avec le *lamed* de but ou de direction)!

Suit le motif de cette reconnaissance :

...parce qu'il (Jéhovah) s'est élevé sublime,
Qu'il a jeté dans la mer le cheval et son cavalier.

C'est donc le triomphe de Jéhovah dans la défaite des ennemis d'Israël, qui provoque l'action de grâces du poète.

Nous avons signalé déjà — par une note critique — combien l'expression de l'original *gâoh gâàh* est énergique et intraduisible. Ajoutons que ce verbe *gâàh* employé au sens propre pour signifier les poussées rapides de la plante [2] ou encore le gonflement précipité des torrents [3], désigne fort bien au figuré l'élévation des sentiments et des pensées, et donc toute dignité et grandeur morales. C'est ce sens que Moïse veut rendre ici. Or la grandeur absolument hors de pair de Jéhovah lui vient de ses hauts faits, à savoir :

Qu'il a jeté dans la mer le cheval et son cavalier.

Le poète résume ainsi tout l'événement qui vient de se passer. N'est-ce pas là, du reste, ce qui avait le plus frappé le peuple dans le fait de sa délivrance : les Egyptiens furieux se lançant comme une trombe à la poursuite des Israélites, au sein même de la mer miraculeusement entr'ouverte ; puis les flots retombant soudain sur cette armée de chars et de cavaliers pour les engloutir ! On remarquera l'antithèse entre la situation que l'hymnologue prête à Jéhovah dominant de sa grandeur cette scène de déroute, et la triste condition des naufragés qui disparaissent enfoncés dans la mer.

Etudions maintenant les développements que donne Moïse à l'exorde du cantique. Il revient par trois fois sur l'idée du premier hémistiche au premier vers : « Jéhovah est *l'objet de mon chant ;* lui, *je le louerai ;* lui, *je le magnifierai.* »

Et pourquoi donc ? Pour trois motifs : parce que Jéhovah *a été mon salut ;* — parce qu'il est *mon Dieu ;* — parce qu'il est *le Dieu de mon père.* — Le Seigneur par conséquent était trois fois « sublime » pour notre poète, et donc trois fois digne de sa louange ; aussi par trois fois déclare-t-il qu'il le chantera et le célébrera.

[1] Voir Rosenmüller, *op. cit.,* pp. 285-288.
[2] Exod., XV, 21.

[1] Ainsi dans le Deut., XIII, 3 : « nous irons », pour *allons !*
[2] Cf. Job, VIII, 11.
[3] Cf. Ezéch., XLVII, 5.

Observons que Jéhovah est salué ici comme le Dieu unique d'Israël : *mon* Dieu, *le* Dieu de mon père : celui par conséquent que les ancêtres vénéraient à l'exclusion de tout autre. C'était le Dieu sauveur, qui à ses heures ne manquait jamais de venger son peuple en l'arrachant aux mains de ses pires ennemis.

Avec plus de prolixité encore le poète commente le second hémistiche du premier vers, c'est-à-dire la défaite des Egyptiens.

Il nous représente d'abord Jéhovah tout seul en face de la formidable armée, se dressant pour ainsi dire contre elle :

Jéhovah, héros de guerre ! Jéhovah, son nom !

Tant il est vrai qu'à ce Dieu si magnifique dans sa force revient entièrement l'honneur de cette mémorable journée. Le titre de « Dieu des combats » n'est nulle part donné à Jéhovah avec plus de force : *isch mil'hâmâh.* Au Ps. XXIII, 8, le psalmiste s'était contenté de dire : *gîbbor mil'hâmâh :* « Jéhovah *puissant* dans les batailles ! » Ne devinet-on pas aussi ce qu'il y a de fierté patriotique dans cette autre incise : « Jéhovah, son nom ! » Ceci rappelait que Dieu s'était lui-même appelé de cette sorte devant Abraham et devant Moïse, signifiant qu'il voulait être désigné désormais par ce nom-là dans le culte et la reconnaissance d'Israël.

Puis à Jéhovah le poète oppose, dans son tableau, la cohue armée du peuple égyptien, avec le Pharaon en tête. — Quatre hémistiches parallèles suffisent à peine à épuiser sa pensée. Dans le premier on voit Dieu intervenir personnellement pour « jeter dans la mer » les chars du Pharaon et son armée ; c'est même lui encore — d'après les LXX — qui dans le troisième hémistiche opère de sa main propre la ruine des ennemis : πόντῳ ἐκάλυψεν αὐτούς : ainsi donc les vers se balancent avec une symétrie complète. L'hébreu massorétique présenterait un rythme moins parfait sans doute ; cependant « la mer » y est désignée uniformément dans chaque hémistiche, par des termes qui se répondent très bien : c'est d'abord la mer, sans épithète ; puis la mer dite « des roseaux » ; ensuite ce sont les « abîmes » ; enfin les « gouffres » : toutes expressions dont chacune offre sa nuance, mais qui rendent au fond la même pensée. La « mer des roseaux » est la mer Rouge : ἡ ἐρυθρὰ θάλασσα, comme traduisent quelquefois les LXX [1], ou simplement « la mer » : *hayyâm,* comme on lit ailleurs [2]. La *yâm sûf* serait appelée ainsi (mer « des roseaux » ou « des algues ») à cause de la présence de roseaux et de varechs qui existaient en grande abondance dans les bas-fonds de cette mer, à tel point qu'on pouvait aisément les apercevoir par un temps calme. Quant aux « abîmes » *(th'homôth),* il convient d'y voir un synonyme de *yâm :* ce qui ne serait pas, selon le P. Lagrange [3], un indice d'antiquité ; le pluriel *m'tzôloth* a le même sens.

[1] Cf. Exod., X, 19 ; XIII, 18.
[2] Cf. Exod., XIV, 2, 9, 16, 21, 28, etc.
[3] Cf. *Rev. bibl.*, 1899, p. 536. Sur quoi s'appuie cette observation du docte critique ??

* * *

1er Refrain :

Ta droite, Jéhovah, magnifique de force,
Ta droite, Jéhovah, brise l'ennemi.

Nous avons fait observer déjà que le qualificatif « magnifique de force » se rapporte à Jéhovah, dans l'hébreu, et non à sa « droite », comme le suppose la Vulgate d'après le grec. — Les critiques remarquent en outre que la formule de louange ici est générale, au temps présent, sans indication d'un fait spécial, pour marquer que l'attribut — *magnifique de force* — et l'action — *brise* — conviennent toujours à Dieu.

Dans ce verset, comme dans ceux qui lui sont parallèles en ce cantique, les deux premiers mots sont répétés deux fois : ce qui donne à l'apostrophe le caractère d'un refrain véritable. Au surplus il convient de noter que l'hébreu *thir'atz* = « brise », signifie briser fortement et complètement, comme l'on brise un roseau qui se rompt violemment dans la main qui le casse.

* * *

Deuxième strophe :

1. — *a)* Dans la plénitude de ta majesté tu as renversé [tes adversaires ;
b) Tu laisses aller ta colère, elle les consume [comme dû chaume,
2. — Et au souffle de ta bouche les eaux se sont amon- [celées.
3. — *a)* Les flots se sont dressés comme une muraille,
b) Les ondes se sont durcies au sein de la mer.
4. — *a)* L'ennemi disait : « Je poursuivrai, j'atteindrai,
b) Je partagerai les dépouilles, assouvie sera [ma vengeance.
5. — Je tirerai mon glaive, ma main détruira. »
6. — *a)* Tu as soufflé de ton haleine, la mer les a cou- [verts,
b) Ils se sont enfoncés comme du plomb dans [les eaux immenses.

Cette strophe est une peinture détaillée de la défaite des Egyptiens.

D'une manière générale elle reste soudée à la première strophe par le rappel d'un mot : *gh'ôneka,* = « ta sublimité » (cf. ℣ 1). Le poète recommence donc à parler de la sublimité de Jéhovah, et nous montre ce grand Dieu terrassant de sa hauteur *ses adversaires,* c'est-à-dire « ceux qui osent se lever contre lui » ; l'antithèse n'en devient que plus saisissante. Mais par une autre métaphore le poète s'attache aussitôt à rendre la même idée, en nous représentant Jéhovah pris de colère, et détruisant ses ennemis au souffle embrasé de sa fureur : « Tu laisses aller ta colère [1]... elle les consume comme du chaume ! » Cette énergique expression se trouve naturellement amenée par le premier hémistiche. Les métaphores qui suivent semblent moins préparées ; elles dépeignent bien cependant le phénomène miraculeux qui permit aux enfants d'Israël d'échapper à la vengeance de leurs ennemis. « Moïse ayant étendu sa main sur la mer, raconte l'Exode [2], Jéhovah refoula la mer par un

[1] Mot à mot : « Ton ardeur ».
[2] Exod., XIV, 21, 22.

vent impétueux d'Orient, qui souffla toute la nuit et mit la mer à sec, et les eaux se divisèrent,... formant pour eux une muraille à droite et à gauche ». On comprend dès lors ce que le poète veut dire quand il chante :

> Au souffle de ta bouche...
> Les flots se sont dressés *comme une muraille*,
> Les ondes *se sont durcies au sein de la mer*.

Ce n'est pas ici le lieu de démontrer l'historicité et le caractère surnaturel de ces événements ; qu'il nous suffise d'observer que l'auteur du cantique a retenu surtout ce qui dut frapper le plus l'imagination des Hébreux, à savoir, que les eaux de la mer leur *apparaissaient,* au moment où ils traversaient ce périlleux passage, comme un mur se dressant à droite et à gauche, « aut quod muri instar *eminuerint,* observe le P. de Hummelauer [1], aut quod muri instar tractum illum *concluserint;* comparationis tertium non est necessario adstruenda *altitudo* ».

Tout cela est merveilleusement dramatisé dans l'antistrophe, où le poète oppose aux projets des Egyptiens le coup de main puissant de Jéhovah. Il était difficile de mieux dépeindre les visées homicides des guerriers du Pharaon. On a remarqué même que les verbes se suivent rapides comme la poursuite que rêvaient les soldats égyptiens, et d'après une gradation ascendante, laquelle aboutit à montrer la ruine totale espérée des Hébreux et le carnage qu'en prétendaient faire leurs ennemis. Des commentateurs voudraient sans doute prendre le verbe *iârâsch* dans un autre sens que celui que la Vulgate lui attribue : *interficiet*, et le traduire comme l'ont traduit les Septante par « ma main *les dominera* ». Nous ne contestons pas que telle soit en effet la signification ordinaire du mot hébreu ; ce mot cependant présente quelquefois [2] le sens que notre version latine a cru devoir lui donner, et que le contexte du premier membre de l'hémistiche paraît d'ailleurs autoriser pleinement. Onkelos et S. Jérôme l'ont compris de la même manière.

Les derniers vers :

> Tu as soufflé de ton haleine, la mer les a couverts,
> Ils se sont enfoncés comme du plomb dans les [eaux immenses !

constituent une antithèse et une réponse aux projets meurtriers des soldats du Pharaon. Le poète attribue le désastre au « souffle de Jéhovah », c'est-à-dire à sa colère vengeresse ; le résultat terrible était donc bien un effet de la toute-puissance de Dieu, agissant miraculeusement dans un but très déterminé, c'est-à-dire pour le salut de son peuple. Des commentateurs rationalistes ont tort de ne voir dans ce châtiment qu'un résultat dû à des causes purement naturelles : la marée et un vent d'est soufflant ce jour-là plus fort qu'à l'habitude suffiraient, selon eux, à tout expliquer [3]. L'explication n'est nullement suffisante ; au moins faudrait-il qu'ils admissent, avec Newmann [1], que si les vents contribuèrent à diviser les eaux, « ils agirent au-delà de leur pouvoir ordinaire [2] ».

L'effet terrible de la vengeance de Jéhovah ne pouvait être décrit avec plus de force :

> Ils se sont enfoncés *comme du plomb* dans les eaux [immenses.

Le *plomb* est en parallèle avec la *pierre* du ♰ 5e ; le verbe hébreu *tzâllalou* rappelle évidemment aussi le *m'tzôlôth,* de sorte que les finales des deux strophes se répondent sous le double rapport des pensées et de l'euphonie.

* * *

2e *Refrain :*

> Qui [est] comme toi parmi les dieux, Jéhovah ?
> Qui [est] comme toi, magnifique en sainteté,
> Redoutable à la louange, opérant des prodiges ?

Nul doute que ce refrain ne soit le pendant de celui du ♰ 6. L'apostrophe à Jéhovah paraît toute naturelle ici, après la description éloquente des merveilleuses choses faites par le Seigneur en faveur de son peuple de prédilection. Le Dieu d'Israël est comparé aux divinités étrangères, aux dieux du panthéon égyptien plus particulièrement, à ce qu'il semble ; or son incomparable supériorité sur eux tous est proclamée victorieusement. Ce que le poète célèbre surtout en lui, c'est la *sainteté,* comme déjà — au ♰ 6 — il avait célébré sa *force.* En réalité les deux attributs se complètent, en ce sens que l'idée de la force, observe le P. Lagrange [3], mène à l'idée de la sainteté à laquelle est due formellement le culte et l'adoration.

Nous avons expliqué pourquoi la version des Septante : δεδοξασμένος ἐν ἁγίοις ne saurait prévaloir contre la leçon de l'hébreu actuel : *ne'dâr baqodesch*, qui répond à l'expression parallèle *ne'dâr bacoah* du ♰ 6e. — De même nous avons dit que la troisième ligne du refrain :

> Redoutable à la louange, opérant des prodiges,

était regardée par beaucoup comme une glose. Néanmoins, puisque cette phrase se présente à la fois dans l'hébreu et dans les versions grecque et latine, nous avons le devoir de l'interpréter. Une divergence de leçons existe ici. L'original porte : « redoutable à la louange » ; les Septante lisent : « admirable de gloire ». Nous préférons la nuance beaucoup plus expressive de l'hébreu, laquelle tend à faire comprendre que Jéhovah est si élevé en dignité et si magnifique en puissance qu'on ne saurait le louer dignement pour ses incomparables attributs. C'est dans le même sens que S. Thomas d'Aquin a dit du sacrement de l'Autel :

> Quantum potes, tantum aude,
> Quia major omni laude,
> Nec laudare sufficis.

Le P. de Hummelauer a vu dans la deuxième incise : « Opérant des prodiges » *('ôsêh pélé)* une

[1] *In Exod.*, p. 149.
[2] Ainsi dans Nomb., XIV, 12.
[3] Cf. Renan, *Hist. du peuple d'Israël,* t. I, p, 163-164.

[1] Cité par Vigouroux, *La Bible et les découv.*, t. II, p. 429.
[2] Cf. Lesètre, *Rev. prat. d'Apolog.*, 1er févr. 1907, pp. 534-535.
[3] *Revue biblique,* loc. cit., p. 537.

répétition de la première : *nôrâ th'hillôth.* Cette seconde expression, remarque-t-il, « omnino conformatur expressioni : *ôsèh pélé,* licet aliam exigat constructionem : *terribilis* (quoad) *laudes, faciens portenta.* « Laudes » vocantur ipsa « laudabilia », veluti continens pro contento ; Dei autem portenta eo aptius h. l. exhibentur tanquam « laudabilia », quod reapse laudis cantico celebrentur [1]. » Cette exégèse nous paraît subtile et forcée ; mieux vaut, semble-t-il, regarder la dernière incise comme l'explication de la première, à savoir que si Jéhovah est difficile à louer comme il le mérite, c'est parce qu'il opère des prodiges absolument étonnants, et auxquels les faits les plus extraordinaires — notamment ceux qu'avaient réussi à produire les devins d'Egypte à la prière du Pharaon — ne se peuvent aucunement comparer.

* * *

Troisième strophe :

1\. — *a)* Tu as étendu ta droite, la terre les a engloutis ;
b) Tu as dirigé dans ta bienveillance ce peuple [que tu as délivré,
2\. — Tu l'as conduit dans ta force vers ta demeure [sainte.
3\. — *a)* Les peuples l'ont appris, ils tremblent,
b) L'épouvante a saisi les habitants de la Phi[listie.
4\. — *a)* Alors ont été pris de terreur les chefs d'Edom,
b) Les forts de Moab sont en proie au trem[blement,
5\. — Tous les habitants de Chanaan ont perdu courage.
6\. — *a)* Sur eux tomberont la frayeur et la panique ;
b) Par la force de ton bras ils deviendront [immobiles comme une pierre.

En cette strophe le poète remercie le Seigneur pour une nouvelle manifestation de sa bonté à l'égard du peuple ; il ne s'agit plus du passage de la mer Rouge, mais de l'établissement des tribus dans la terre de Chanaan. On trouve mentionnés en effet les habitants de la Philistie » ; les « princes d'Edom » ; les « chefs de Moab » ; les « habitants de Chanaan » ; la « sainte demeure » de Jéhovah. Ces détails ont même fait supposer à plusieurs que la fin du cantique de Moïse ne serait pas de lui. « Toute la troisième strophe, écrit le P. Lagrange [2], s'explique mieux avec un certain recul des faits... Les ennemis cités sont ceux avec qui Israël eut plus tard de fréquentes querelles ; les Philistins ne semblent pas avoir été installés dans la Séphéla avant Ramsès III, et quant à Edom et à Moab, ils ne se sont trouvés sur l'itinéraire des Israélites que lorsque celui-ci eut été changé après les premières tentatives contre le sud du pays de Chanaan. » Cette déduction relative à la modernité des dernières strophes du *Cantemus Domino* n'est pas rigoureuse. Le P. Lagrange d'ailleurs le reconnaît, puisqu'il avoue — en dépit de ses réflexions citées tout à l'heure — que les strophes dont il s'agit n'offrent « rien qui empêche absolument de les attribuer à Moïse » [3] ; tout s'expliquerait « par l'esprit prophétique » du grand thaumaturge. Mais est-il même besoin de recourir à cette supposition, au moins pour l'interprétation des détails de la strophe 3e ? Je ne le pense pas, et plusieurs commentateurs ne le pensent pas non plus. D'abord il n'est point sûr que l'incise : « la terre les a engloutis » se réfère à l'épisode de Coré et de ses gens [1]. Le mot « terre » aurait ici plutôt le sens général de gouffre, d'abîme souterrain, et il s'entend également bien de la terre elle-même et de la mer [2] ; le poète ferait donc allusion encore à la disparition des Egyptiens dans les flots ; d'autant qu'il écrit auparavant : « tu as étendu ta droite », détail très circonstancié qui se vérifia lors de cet événement [3], mais que ne mentionne point le récit des *Nombres* relatif à l'engloutissement de Coré et d'Abiron. Le P. de Hummelauer remarque en outre que le « dux fuisti in misericordia tua populo » paraît devoir s'entendre du début même de l'itinéraire des Israélites délivrés, et non de la dernière phase de leur marche conquérante [4]. Au surplus l'idée exprimée reste assez générale, et rien n'exige qu'on la précise au point d'y voir exclusivement l'entrée du peuple dans le territoire de Chanaan. Le stique suivant : « tu l'as conduit... vers ta demeure sainte » ne s'oppose pas à cette observation, le mot « demeure » ne désignant point nécessairement ici le temple construit plus tard sur le Moriah. En effet l'hébreu *n'vêh* est d'une signification assez large et peut s'interpréter soit dans le sens de séjour, soit dans le sens de région, de pays, de pâturage, comme dans Os., IX, 13 ; Is., LXV, 10 ; Jérém., XXIII, 3. Sans doute, le poète ajoute un mot : *qôd'shékâh* qui éveille l'idée de sainteté et rappelle le souvenir du temple ; mais il se peut qu'il veuille uniquement dire que là où le peuple choisi aura été conduit par Jéhovah, la gloire de Dieu sera manifestée et un culte véritable sera rendu au Seigneur. Or ce n'est pas en Chanaan seulement, mais au désert de Sin et au pied du Sinaï et de l'Horeb que Jéhovah fut glorifié, et le séjour d'Israël en ces régions devint une manifestation éclatante de la toute-puissance divine. Que « les habitants de la Philistie » nous soient représentés saisis d'épouvante en apprenant la miraculeuse délivrance des Hébreux, que les chefs d'Edom se mettent à trembler, et que les tribus de Chanaan se sentent découragées, rien d'étonnant, en vérité, et Moïse, sans être prophète, pouvait le prévoir et le prédire en son cantique. Il ne suit donc pas nécessairement que ses paroles se réfèrent aux combats qui plus tard furent livrés à ces peuples par les guerriers d'Israël ; chacun sait qu'au moment où les Hébreux quittèrent la terre inhospitalière de Gessen, les régions voisines étaient habitées par les Philistins, les Edomites, les gens de Moab, les Chananéens. Moïse suppose et annonce par un verbe au futur optatif que toutes ces nations

[1] *Comm. in h. l.*, p. 157.
[2] *Op. cit.*, p. 540.
[3] *Ibid.*, p. 539.

[1] Cf. Nomb., XVI, 25-35.
[2] Cf. Ps. CIV, 30, coll. Exod., VIII, 5, suiv.
[3] Cf. Exod., XIV, 16, 21, 26, 27, 31.
[4] *Comm.*, p. 157.

... deviendront immobiles comme la pierre,

tellement la frayeur et la panique les auront glacées d'épouvante !

* * *

3e Refrain :

Jusqu'à ce qu'ait passé ton peuple, Jéhovah,
Jusqu'à ce qu'ait passé ce peuple [que] tu t'es acquis.

Ce refrain est caractérisé comme les deux autres par la répétition des mêmes mots au commencement de chaque vers. Selon Rosenmüller [1] la répétition ne serait due qu'à la véhémence des sentiments dont était animé le poète sacré, et il cite à l'appui de son dire des expressions analogues ou parallèles prises dans des psaumes [2]. Nous pensons que cette répétition est intentionnelle, que le poète l'a voulue pour les exigences du rythme et l'ordonnance générale de son cantique. En outre, il est permis de penser qu'elle sert à décrire mieux les effets et la durée de cette terreur qui paralysera la résistance des ennemis d'Israël, et permettra à ce dernier non seulement après avoir traversé la mer Rouge de franchir tous les obstacles du désert, mais encore de s'établir sans risques dans la terre promise par le Seigneur aux patriarches et à la nation bénie. Jéhovah devait par ce miracle permanent conquérir son peuple et se l'attacher. Telle est l'interprétation vraie et complète du refrain troisième.

* * *

Quatrième strophe :

1. — *a)* Tu les amèneras et les planteras sur la mon- [tagne de ton héritage,
b) Au lieu de ton repos [que] tu as fait, Jéhovah,
c) Au sanctuaire, Jéhovah, [que] tes mains ont [préparé.
2. — Jéhovah, règne pour l'éternité et à jamais !

Cette dernière strophe n'a pas l'étendue des autres. En réalité elle ne compte que trois vers, le quatrième stique demandant à être mis à part et pouvant être considéré comme une sorte de doxologie. Lagrange ne voit là qu'« une conclusion du poème en forme de vœu, ressemblant à l'envoi de nos ballades » [3]. Il est plus exact, croyons-nous, de dire que cette quatrième strophe complète les idées développées déjà au cours de la strophe précédente, et couronne très logiquement le cantique en laissant entrevoir les dernières et magnifiques conséquences de la délivrance d'Israël. S'ensuit-il que cette finale aux allures d'oracle doive être regardée comme une prophétie, surajoutée plus tard au *Cantemus Domino* de Moïse? Nullement. Rien ne nous contraint à croire qu'il soit question ici du temple, ni même du sanctuaire de Silo. Hummelauer affirme qu'il s'agit uniquement du pays de la promesse, considéré comme sanctuaire de Dieu. Moïse, sans être nécessairement prophète, pouvait donc annoncer et chanter que Jéhovah conduirait enfin son peuple délivré jusqu'à la terre bénie que les vieux patriarches, avertis du ciel, avaient rêvée pour leur lointaine descendance, et souvent saluée à travers l'avenir. « La montagne de l'héritage de Jéhovah » ne doit pas s'interpréter non plus du Sinaï ni du Moriah, mais du pays, en général très montueux par comparaison surtout avec l'Egypte, qu'étaient les régions de Chanaan. Ces contrées étaient « l'héritage » du Seigneur en ce sens que le Seigneur les avait données en promesse, comme une sorte de patrimoine aux ancêtres d'Israël, lesquels les tenaient par conséquent de lui en guise d'héritage.

Les vers suivants :

Au lieu de ton repos [que] tu as fait, Jéhovah,
Au sanctuaire, Jéhovah, [que] tes mains ont préparé,

offrent une signification analogue. Il était clair que le Dieu d'Israël affecterait de fixer son séjour, et donc de trouver « son repos », d'établir aussi son *sanctuaire* dans cette terre privilégiée qu'il avait lui-même choisie pour son peuple. Qu'il y ait en ce dernier stique une allusion voilée au temple futur, je n'en disconviens pas, et Moïse pouvait y faire allusion, car comment n'aurait-il pas soupçonné que Jéhovah un jour se ferait adorer des siens dans la terre promise qu'il leur destinait ? Cette pensée du culte à rendre au Seigneur appelait aussitôt dans l'esprit du poète cette autre idée que Jéhovah règne partout, et dans les siècles des siècles. La strophe du commencement à la fin ne présente donc qu'un développement très naturel.

* * *

Dans le Psautier, le *Cantemus Domino* se termine par ce verset :

a) Car les chevaux du Pharaon, ses chars et ses [cavaliers sont entrés dans la mer,
Et Jéhovah a ramené sur eux les flots de la mer ;
b) Mais les enfants d'Israël ont marché sur le sec par [le milieu de la mer.

Pourquoi cette finale ? Est-ce une glose ajoutée au cantique ? Ou bien ce verset fait-il partie intégrante du poème ? Les critiques discutent là-dessus sans pouvoir s'entendre [1]. Il nous semble que cette finale n'appartient pas au cantique lui-même [2] ; outre qu'elle présente tout à fait le caractère d'une glose, elle n'est point du même style que le reste ; nous avons dit qu'elle est rédigée en prose, et non en vers.

D'excellents commentateurs pensent qu'elle fut ajoutée et intercalée entre les deux ✝✝ 18 et 20 dans un but liturgique. Le cantique en effet, observe Hummelauer [3], suppose plutôt qu'il ne rapporte le glorieux événement. Quand il fut chanté pour la première fois, au lendemain du passage de la mer Rouge, tous avaient les faits très présents à la mémoire ; mais plus tard ces souvenirs devaient s'atténuer. Il importait donc de rappeler et de dé-

[1] *Scholia in Exod.*, p. 297.
[2] Cf. Ps. XLVI, 8 ; LXVII, 16 ; LXXIV, 2.
[3] Cf. Deut., III, 25.

[1] Cf. Hummelauer, *op. cit.*, p. 160.
[2] Contrairement à ce que soutiennent Crelier et Glaire. Cf. Crelier, *Comm. sur l'Exode*, dans la Bible de Lethielleux, p. 126.
[3] *Op. cit.*, p. 161.